Para comprender LA TEOLOGIA

Evangelista Vilanova





EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2000

4.ª edición

Cubierta: *Pantocrátor.* Fragmento de un baldaquino. Pintura en madera, procedente de La Seu d'Urgel, actualmente en el Musio Episcopal de Vic.

Fotocomposición: Larraona, Pamplona • Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Estella (Navarra) • Depósito Legal: NA. 2.042-2000.

ISBN: 84-7151-813-9

«La teología sólo puede ser una ciencia libre y gozosa en el cumplimiento siempre nuevo de una entrega voluntaria. Si la teología no quiere precipitarse en la arterioesclerosis, en la esterilidad, en el aburrimiento ergotista, su trabajo de ningún modo puede ser rutinario, no se puede realizar en función de un automatismo. Por eso, la teología, desde esta perspectiva, tiene que ser forzosamente una acción de plegaria, y su cumplimiento es único: "No lo que yo quiero, Señor, sino lo que tú quieres"».

Karl Barth

Presentación

De la fe a la teología

«No hay teología
sin nuevo nacimiento».
J. Ev. Kuhn

A partir de la fe o, si queréis, a partir del hombre que escucha la revelación bíblica, la cual hace afirmaciones bien determinadas sobre este hombre, aparece el sujeto de la «teología». La teología no es la misma fe; procede de la fe, la interpreta, se esfuerza por comprenderla a través especialmente de una reflexión sistemática. La teología es un conjunto que abarca lo que favorece la comprensión y promoción de la fe: palabra, descubrimiento del sentido propio, reflexión a base del esfuerzo racional e histórico, a través de símbolos, de cultura, de vida... Todo se refiere a la fe, a su contenido, a su significación, a sus fundamentos, a sus conexiones, a su relación con el hombre y a los problemas que plantea. La teología, denominada «ciencia de la fe», se relaciona como tal con la ciencia y con la fe, aunque como ciencia de la fe es una ciencia muy original por razón de su objeto y de sus métodos.

La teología pretende traducir la realidad de la revelación y de la fe al conocimiento humano, a la palabra, al lenguaje: expresarla, manifestarla, mostrarla. Si, con santo Tomás de Aquino, definimos la verdad como «manifestativa y declarativa del ser»; si la verdad, como en Heidegger, puede ser entendida como un modo en el cual el ser es considerado en su descubrimiento, en su revelación, o positivamente en su ser-iluminado, en su capacidad de ser manifestado, la verdad puede ser aplicada a la teología, a la revelación y a la fe. Hay verdad teológica cuando se consigue dar expresión lingüística a lo que se nos es dado en la revelación y en la fe.

Para conseguir este fin, se debe organizar la teología sobre dos polos: contacto con la revelación, por un lado; y seguidamente, fermentación, dilatación, fructificación, explotación de esta revelación en la vida, en la inteligencia alimentada por este nuevo objeto. Dos etapas o, mejor, dos funciones constantes en la misma teología: la primera, la función del objeto revelado, considerado en sí, representa la levadura que hace fermentar la masa. Sigue la segunda función, la tarea de asimilación y de trabajo que, a la vez, debe ser testimonio de la respuesta de Dios a los problemas de los hombres y testimonio de las cuestiones de los hombres ante Dios. Si es así, la revelación cristiana no será únicamente una pieza de museo que conservamos con interés, como los admirables manuscritos del mar Muerto que se pueden admirar en las vitrinas de Jerusalén: será la Palabra siempre viviente que nutre el corazón del hombre de hoy como alimentó el corazón del de ayer.

Es cierto, no obstante lo dicho, que a menudo se ha ridiculizado la misión de los teólogos, acusándoles de «responder a preguntas que nadie se plantea y, en cambio, que dejan de responder las preguntas reales que se formulan nuestros contemporáneos».

Es innegable que a veces ha sucedido así, y todavía sucede en muchas partes. En los cuatro últimos siglos de cristianismo europeo, ocupados en polémicas confesionales por ejemplo, se ha llegado a un nivel de especulación abstracta que no ha favorecido el desarrollo de la fe de los creyentes, sino más bien una dialéctica estéril que desembocó en una verdadera anemia teológica. Pero, en buena salud evangélica, no se puede negar que la función del teólogo arranca, por naturaleza, de la «lectura» rigurosa y sabrosa de la Escritura; luego, el dinamismo de su inteligencia le conduce a buscar las «razones» que justifiquen su lectura, con las especulaciones que sean necesarias, con la contemplación que las sacia. Indudablemente, esta tarea, algo aristocrática, no encuentra su equilibrio más que cuando se halla sumergida en el sentido íntimo del pueblo de Dios que vive hoy en el mundo, con sus provocaciones y culturas, con su historicidad. Henos aquí en plena coherencia de la teoría y de la práctica. La praxis actual de la Iglesia es el lugar –biológicamente fecundo– de su inteligencia crítica, constructiva, contemplativa. Si ello es así, el acto del teólogo se inscribe en «la realización efectiva de la salvación», hasta la misma santidad. En este contexto, me gustaría presentar el papel que corresponde a la liturgia para que la labor del teólogo se pueda desarrollar de manera integral.

"Si eres teólogo, orarás verdaderamente,
y si oras verdaderamente, eres teólogo".

Evagrio Póntico,
monje oriental (hacia 345-399)
De oratione 60: PG 79, 1179.

Quisiera partir de un dato de la tradición. La Iglesia primitiva, sobre todo en oriente, habla de la liturgia como *theologia prima** y de la reflexión dogmática como *theologia secunda*. Y la palabra «ortodoxia» significa antes que nada la correcta alabanza (*orthodoxia*) en la liturgia y, solamente en un sentido derivado, la «correcta doctrina». Por tanto, podría hablarse también de *orthodoxia prima* y de *orthodoxia secunda*.

Las expresiones *theologia prima* y *orthodoxia prima* designan a la liturgia como lugar primario donde se realiza la auténtica fe. Y, como tal, la liturgia es también la fuente y la norma primera de la doctrina. En la liturgia de la Iglesia se realiza la fe del modo más original, penetrante y fiel. En este conjunto de palabras, símbolos y ritos, que apelan a todas las potencias del hombre, tiene lugar, en Cristo y mediante su Espíritu, la auténtica donación de Dios al hombre y del hombre a Dios. Como este encuentro radical y eficaz tiene lugar precisamente en la expresión total de la liturgia, gracias a él, la expresión litúrgica es más rica que cualquier justificación teórica de la fe, o que su expresión intelectual en dogmas y verdades. El pensamiento teológico y la formulación de la doctrina hallarán, por tanto, su sustrato vital en la expresión total de la fe que la liturgia comporta.

En la Iglesia se fue ofuscando este modo de ver las cosas. Sobre todo después del concilio de Trento, la liturgia y la teología se convirtieron cada vez en más extrañas la una a la otra. Este recíproco distanciamiento llegó al extremo de que los teólogos reflexionasen sobre los sacramentos de un modo puramente especulativo, sin considerar siquiera los textos y los ritos de la liturgia como fuente primaria de sus análisis.

Análogamente prevaleció de modo exclusivo el segundo significado de ortodoxia. La rectitud y la autenticidad de la fe equivalía a la aceptación de los dogmas de la Iglesia, de modo que el cristianismo fue vivido cada vez más como una «gnosis». Esta concepción de la ortodoxia se convirtió en la atalaya desde la que se vigilaba la expresión de la fe en la liturgia. Este planteamiento quedó manifiesto al ponerse en movimiento la reforma litúrgica después del Concilio Vaticano II: la expresión litúrgica de la fe fue sometida a la aprobación de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que tendía a desconfiar y a frenar la expresión litúrgica viva, de acuerdo con su unilateral concepción de ortodoxia.

* *Teología primera y segunda, ortodoxia primera y segunda.*

Es cierto que la liturgia no puede situarse fuera de la instancia crítica de la *orthodoxia secunda* y de la *theologia secunda*. Debe estar en constante diálogo con ellas. Pero si esta liturgia viva llega a ser completamente dependiente de una *orthodoxia* y de una *theologia secunda* aisladas y desencarnadas, se corre el riesgo, nada imaginario, de extinguir el Espíritu precisamente allí donde actúa de forma más asequible: en la celebración litúrgica. Si se quiere evitar que la liturgia vuelva a fijarse y a aislarse de la fe viva, es imprescindible una reflexión sobre las relaciones entre *orthodoxia* y la *theologia prima* y *secunda*.

¿Cuáles serían estas relaciones? Se manifiestan con vistas a una mutua aportación, según la cual, como ocurre en la Iglesia de oriente, el mismo concepto de dogma participa del orden místico, propio de la liturgia. Todos sabemos que, para la Iglesia ortodoxa, la teología recibe de la liturgia su impulso vital y contribuye al mismo tiempo a la celebración de los misterios. Esta proximidad, incluso esta fusión de la teología y del culto, no se han obtenido por medio del rigor, a partir de normas jurídicas. En la liturgia, la palabra de la teología resuena hasta transformarse en himno. Esta aptitud de ser magnificado es propiamente el criterio de su autenticidad. La liturgia es el dogma orado, y a la vez la teología se convierte en doxología. Para los Padres griegos, la teología, aun siendo pensamiento en el sentido más profundo, no es una preocupación filosófica o científica, sino un pensamiento orante; se trata de un pensamiento doxológico y eucarístico del hombre que se encuentra comprometido por la fuerza del Espíritu Santo en el camino de la santidad.

> «La teología doxológica es la cumbre del pensamiento humano que quiere seguir al *Logos* divino, que intenta identificarse con su gloria revelada en Cristo y que se manifiesta como presencia real en la vida del teólogo»[1].

Este elemento doxológico en teología supone una doble admiración: en primer lugar, la del pensamiento humano humillado ante el misterio escondido de Dios; luego, la de la posibilidad de conocimiento para la comunión con los dones de Dios, resultado de una transfiguración personal a imagen de la santidad revelada.

Esta dimensión doxológica es muy apta para hacernos caer en la cuenta de que la realidad del misterio no se deja captar por los conceptos y que, por consiguiente, la salvación no depende de un conocimiento conceptual, sino de una fe integral. Y la fe plantea problemas bien distintos de los del simple conocimiento. No se trata de decir que el misterio trasciende nuestra facultad de aprehensión conceptual, lo cual no se pone en duda, sino, al contrario, de ver que aproximarse al misterio y a la salvación exige de nosotros un compromiso total y presupone un descubrimiento y una actualización del misterio. La liturgia, en la que la inteligencia tiene necesariamente sus derechos, concede la primacía al acto, al acto cultual pleno y santo. La Tradición cristiana lo confirma. Cuando, por ejem-

"Que se irriten con vosotros los que ignoran los suspiros y las lágrimas que cuesta el conocimiento, incluso el más ínfimo, del verdadero Dios. Que se irriten contra vosotros los que no han sido nunca desviados, como vosotros y como yo. En cuanto a mí, me es absolutamente imposible encolerizarme con vosotros...

Mas para que vosotros no os irritéis contra mí... debo pediros una gracia. Depongamos, vosotros y yo, toda arrogancia. No pretendemos ninguno haber descubierto la verdad. Busquémosla como algo que nos es igualmente desconocido. Podremos buscarla con amor y con sinceridad cuando ninguno de nosotros tenga la osadía o la presunción de creer que ya la posee. Y si no puedo pediros tanto, concededme al menos el poder escucharos, el discutir con vosotros como con seres que, por mi parte, no pretendo conocer".

San Agustín,
Contra Epistolam Manichaei, c. 3.

[1] N. A. Nissiotis, *La théologie comme science et comme doxologie:* Irénikon 33 (1960) 296-297.

plo, san Agustín entiende por sacrificio el don total de la persona humana, o cuando santo Tomás asimila la religión al culto e incluso al rito, no tienen otro interés que insistir en la primacía de la liturgia. Muestran, en la línea de la ortopraxis, que la misma moral sin liturgia sería naturalismo y que una liturgia sin moral sería superstición.

Esta referencia tan concreta a la celebración litúrgica, en la presentación de un libro dedicado a la teología, revela una concepción de esta teología que quiere ser englobante, capaz de sintetizar los elementos antropológicos que nos permiten acercarnos al misterio de Dios. No se trata simplemente de presentar una teología según las normas de la ortodoxia, en orden al conocimiento, sino también en nombre de una ortopraxis, en la cual queden privilegiadas las praxis internas de la comunidad cristiana (formas de catequesis, de espiritualidad, de plegaria, de celebración) y las praxis de la acción cristiana orientadas a esta sociedad nuestra, necesitada de justicia y de reconciliación. Una teología capaz de moverse por el principio de la solidaridad, de la autocrítica (del reformismo permanente), de la tradición viva es lo que conviene a toda teología que profundice el mensaje evangélico transmitido por la Iglesia.

1

¿Para qué sirven los teólogos?

1. Los teólogos según los medios de comunicación y la opinión pública

A partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), la opinión pública, no sólo la cristiana, sino la profana, presta atención especial a las controversias que, en el interior de la Iglesia, han sido provocadas por la intervención de su magisterio contra diversos teólogos cuya ortodoxia doctrinal se pone en cuestión. De diversos bandos y en diversos ambientes se han elevado no sólo concertaciones, sino contestaciones, a las cuales la prensa y los mass-media han dado una divulgación insólita. Declaraciones, más o menos bien informadas, tanto sobre los elementos doctrinales como sobre los contextos y también sobre los procedimientos utilizados por los tribunales romanos, han sido difundidas mucho más allá de los círculos de la teología profesional clerical [1].

[1] Sirva, como ejemplo, la «Declaración de Colonia», que produjo amplias reacciones y que está en el trasfondo de la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 24 de mayo de 1990; cf. L. Boff, *La misión del teólogo en la Iglesia*. Prólogo de J. J. Tamayo-Acosta. Verbo Divino, Estella 1991.

No es cuestión de evocar aquí dichas controversias que, por otro lado, se refieren a problemas muy diversos y, en ocasión, de procesos llevados a cabo de forma muy distinta. Observemos únicamente que se generaliza un consentimiento a dos exigencias que será preciso armonizar: la libertad de la investigación teológica, que emana de la libertad de la fe y, en los recursos institucionales, la reforma de ciertos procedimientos hoy inaceptables.

Sea lo que sea de estos «asuntos», es muy notable que, ahora, la opinión pública del «pueblo cristiano» juega un papel, aunque sea a través de gestos inexpertos, en la legítima expresión de la palabra de Dios, muy particularmente en la articulación lúcida y crítica de la fe y de la cultura. En esto podemos ver un feliz efecto de la conciencia que ha adquirido la comunidad de los creyentes, en una Iglesia que, en el Concilio, se definió constitucionalmente como un «pueblo», sujeto portador del testimonio del evangelio. Así deviene, en el sentido fuerte de la palabra, una «comunidad», comunidad jerárquica, ciertamente, institucionalmente y magisterialmente, pero que mantiene, como tal, y por su perfección, una conciencia viva de la palabra de Dios, de la cual vive. Tal como dice el Concilio, el pueblo mesiánico

«participa también de la función profética de Cristo:

esparce su testimonio vivo sobre todo mediante su vida de fe y de caridad, ofrece a Dios un sacrificio de alabanza... El conjunto de los fieles que han recibido la unción del Santo... manifiesta esta cualidad que le pertenece, gracias al sentido sobrenatural de la fe que es el de todo el pueblo entero... En efecto, por este sentido de la fe, desvelado y sostenido por el Espíritu de verdad, el pueblo de Dios recibe no ya la palabra de los hombres, sino realmente la palabra de Dios... Penetra en ella más a fondo por la rectitud del juicio y la aplica más plenamente en su vida» (LG 12).

2. El poder y el saber

El magisterio condiciona el ejercicio de esta función profética, tanto en enseñanza doctrinal como institucionalmente, pero este «condicionamiento», que no entra en el objeto formal de la fe –como decía Bañez, en su lenguaje técnico, en tiempo de Lutero– no reduce en modo alguno, como ha pasado a veces, la inteligencia y la obligación contraída a una pasividad obediencial, en la que se disipa la invención y la curiosidad. Queda decididamente eliminada la posición adoptada con solemnidad, en tiempos muy sombríos (encíclica *Vehementer*, 1906):

> «Sólo en el cuerpo pastoral residen el derecho y la autoridad necesarias para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. La multitud no tiene más derecho que el de dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores».

En este concepto comunitario, el dualismo entre Iglesia docente e Iglesia enseñada, sostenido a partir del siglo XVIII, se articula en un nuevo equilibrio, ya que la fe del pueblo de Dios, en su expresión viva, bajo el dinamismo del Espíritu, no podía contener una ideología totalmente jerárquica de la vida cristiana. Esto es suficiente para situar en su lugar orgánico la teología, entiéndase aquí la elaboración intelectual y afectiva de la palabra de Dios, allí mismo donde, según la ley de la encarnación, está inserta en una cultura determinada.

Entonces, ¿para qué sirven los teólogos? En el concepto autoritario anterior ejercían la función de expertos calificados para ayudar a los jerarcas a

"Las proposiciones teológicas son, ante todo, una llamada a la comprensión y a la experiencia que la Iglesia tiene de la fe. Son para cada generación una anticipación de la praxis futura y tienen carácter de proyecto, que puede y debe ser superado por una nueva praxis. La teología no tiene valor sino en la medida en que es aceptada por la Iglesia, ya que el carisma de la verdad no pertenece a un individuo, sino sólo al testimonio unánime de toda la comunidad de los creyentes (LG 12).

Por eso el teólogo aislado no está solamente sujeto al error; se ve obligado, al menos hoy, a correr conscientemente el riesgo del error. Debe agotar todos los medios imaginables para descubrir las posibilidades de la fe en el futuro. Ante la gravedad de la situación, se da un «tuciorismo del riesgo» (K. Rahner) que está justificado. Lejos de ser algo irresponsable, este tuciorismo parte de la responsabilidad pastoral, y no permite al teólogo evadirse de la responsabilidad de las consecuencias pastorales de una afirmación.

Se sigue de esto una concepción nueva, menos estática, más dinámica y dialogal de la ortodoxia. En un diálogo abierto y público entre todos los carismas, servicios y tendencias existentes en el interior de la Iglesia, y en la común escucha del evangelio, es donde debe manifestarse cuál es la inteligencia correcta de la fe en la actualidad. Rehusar este diálogo abierto sería un signo de desconfianza institucionalizada, supondría una falta de confianza en la fuerza intrínseca de convicción que posee la verdad, que no necesita estar garantizada por medidas disciplinarias ni inquisitoriales. El integrismo no tiene, en el fondo, confianza en el Espíritu prometido a la Iglesia, sino en instituciones humanas, en el aparato capaz de estrangular las manifestaciones de libertad que le molestan. Por el contrario, la fe conoce la promesa del Señor, que, a pesar de los errores de detalle, mantiene fundamentalmente a la Iglesia en la verdad del evangelio. Puede, por tanto, sin temor, correr el riesgo de un diálogo abierto en la Iglesia".

Walter Kasper,
La función de la teología en la Iglesia:
Concilium (1970) n. extra, 205-206.

enunciar y a enseñar las verdades dogmáticas y las directrices doctrinales, proporcionando de este modo *una justificación ideológica* a las posturas así impuestas. El poder instrumentalizaba el saber hasta el punto de que el saber (teológico) hallaba su fuerza no en sí mismo, sino en la autoridad del sistema eclesiástico. El significado social compensaba la debilidad de la penetración racional y afectiva de la fe. En último término, se llegaba a veces por desgracia a que el contenido de la fe perdía su densidad nativa, en una referencia pura y simple a la autoridad. El motivo formal del asentimiento de fe ya no era la comunión con la palabra de Dios, sino la obediencia a una ortodoxia. Fue el tiempo de la teología llamada de la «fe de autoridad», que pesó dolorosamente en el s. XIX. A causa de esto, los teólogos eran los guardianes y los controladores de un depósito. Ya se adivina que entonces resultaba que eran los sostenedores del orden establecido que comprendía a nivel profano unas solidaridades culturales, sin que interviniese en ellas una inquietante referencia al evangelio. No podemos olvidar que, con frecuencia, en la historia, los poderes y las ortodoxias han combinado espontánemanete su gestión y su política intelectual para la integración social de los individuos.

"El magisterio eclesial ejerce también el poder movilizando inclinaciones. El caso más evidente y representativo de estas últimas décadas ha sido el Concilio Vaticano II. La insistencia repetida de que el Concilio trajo un nuevo espíritu respecto a la modernidad, y permitió una reflexión teológica más libre, es un claro ejemplo de un ejercicio del poder magisterial que ha reorientado la vida de la comunidad eclesial. El nuevo espíritu del diálogo con otras teologías cristianas, con los humanismos no creyentes, la aparición de nuevas maneras de abordar cuestiones doctrinales centrales y la atención a la situación histórica y la praxis de la fe de las comunidades cristianas se pueden considerar, entre otras, dimensiones facilitadas por el Concilio Vaticano II. Se ha dado con el nuevo clima creado por el Concilio una verdadera decisión que marca toda una orientación postconciliar.

Y podemos decir también que, tras la disputa actual acerca de un nuevo clima eclesial restauracionista, lo que realmente se discute es si no estamos ante la movilización de inclinaciones que actúan defendiendo y promoviendo actitudes, valores y procedimientos institucionales que suponen un giro respecto al Concilio. Un verdadero ejercicio de poder que está intentando definir un nuevo programa en la comunidad eclesial.

Somos conscientes de que el control del estatuto orientador de la doctrina y la vida eclesial no es un proceso ni puntual ni sencillo. Produce choque de intereses y conflictos que se manifiestan con mayor o menor intensidad".

José María Mardones,
El magisterio como poder,
en *Teología y Magisterio.*
Sígueme, Salamanca 1987, 171-172.

3. Los teólogos en la renovación eclesial

Con la renovación evangélica de la Iglesia, en el juego de la corresponsabilidad de la comunidad, las funciones de los teólogos se extienden a otro campo. Sin duda conservan su función de expertos técnicos del magisterio en su discernimiento de las verdades de la fe, en la lectura y la interpretación de las fuentes de las que dimanan, en la coordenación beneficiosa de sus múltiples elementos, en su formulación tanto catequética como especulativa, en su aplicación moral y pastoral, en la estima siempre delicada de su nivel de consentimiento. Pero, todo este trabajo no es, en su conceptualización y en su juridicismo, más que un simple «servicio» a la inteligencia o comprensión de la palabra de Dios, la dignidad del cual es, teologalmente, y también humanamente, de un orden incomparablemente superior.

Es preciso, pues, que demos a la teología, al saber teológico, toda su densidad teologal, gracias a la cual es en verdad participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que nos comunica por la humanización de su Verbo y por la presencia de su Espíritu. Es desolador constatar que, desde

hace unos tres o cuatro siglos, en el empobrecimiento pedagógico y espiritual de la llamada «escolástica», la teología se haya encajonado en una enseñanza académica, sin penetración sensible del testimonio de la palabra oída y vitalizada. La necesaria tecnicidad no sólo mantenía la enseñanza –tanto la catequética como la universitaria– en una vana aridez, sino que pretendía tener valor como tal, abstracción hecha de los favores de la fe. Se había llegado a decir que se puede hacer teología sin tener fe, desde el momento en que, partiendo de los datos textuales del origen cristiano, se observan correctamente las reglas del análisis y de la deducción especulativa. Así se disociaba teología y espiritualidad y, de hecho, en la primera mitad de este siglo, circulaban paralelamente, sin comunicación efectiva, en la educación de los clérigos, una historia de la teología y una historia de la espiritualidad.

En definitiva, el «misterio», objeto propio del conocimiento de fe, era evacuado en sus requisitos intelectuales y afectivos. Miserable teología. Pobre palabra de Dios. Lejos estábamos de los tiempos en que Tomás de Aquino y sus contemporáneos enseñaban que, en la objetivación de la fe, los enunciados, para ser verdaderos (y no sólo piadosos), se disolvían de alguna manera en la percepción amorosa de la realidad misma de Dios en el misterio de su ser y de su verdad. La fe es un conocimiento mistérico. Ante una ambición así –la misma de la revelación de Dios–, los condicionamientos jurídicos y autoritarios, por más necesarios que sean, se quedan en su modesto nivel. Hallamos, pues, de nuevo, sin menospreciar en absoluto a los «profesores» ni a los «inquisidores», el sentido pleno que tenía la palabra «teología» entre los Padres de la Iglesia, especialmente entre los griegos.

4. La posición de la teología

Si ésta es la posición epistemológica –evangélica, teologal, eclesial– de la teología, es necesario que el teólogo, en su inteligencia misma, y no en un fervor sobreañadido, se mantenga en plena comunión con la comunidad del pueblo de Dios, sujeto portador de la palabra en todo el curso de la historia. La actualidad de la Iglesia, en el registro multiforme de sus comunidades, es el «lugar» de su fe; sus laboratorios de estudio no son más que los instrumentos de su documentación y de sus análisis. Separar el trabajo técnico de los profesionales de la superficie de la palabra de Dios en el mundo ha sido para la teología un cisma casi mortal. «Si se radicaliza, la idea del teólogo de oficio es blasfema: habría, en el cristianismo, especialistas de Dios», decía el padre Jossua en el Congreso teológico de la revista «Concilium» (Bruselas, 1970), quien declaraba en la primera moción:

> «Sólo comunidades cristianas insertas en la vida del mundo actual, y responsables en la sociedad, podrán ser el lugar de la elaboración de la teología del futuro».

De esta ley que nosotros llamamos consustancial, se deduce que el grueso teologal que emana de la Iglesia no es primeramente una enseñanza conceptualizada, aunque fuera en una catequesis; es la sustancia viva de la práctica social de la fe vivida. En cuanto que es parte interesada de la comunidad, el teólogo está «comprometido», como suele decirse, y este compromiso le procura no sólo competencia para actuar, sino también luz para comprender. Hay una «manera de existir» teológica, decía K. Barth. Nosotros, en el vocabulario de hoy, hallamos de nuevo las categorías y la gran tesis de los maestros del s. XIII, sostenidas, por otra parte, con notables variantes: la teología es simultáneamente «especulativa» y «práctica».

Entonces resulta que se generaliza la convicción, manifestada entre otros en un coloquio en el Instituto católico de París (1976), de que se ha producido un «desplazamiento» de los lugares de la teología. La admirable empresa de Melchor Cano, en su *De locis theologicis* (1563), que se mantuvo durante siglos como la autoridad indiscutida en el campo de la metodología teológica, desempeñó su papel en contextos culturales que la necesitaban, pero desembocó en el dualismo estructural de un inventario de los lugares (teología positiva), sobre el cual se sobreestructura, por el juego de las deducciones, una teología especulativa. Después del Con-

cilio, han desaparecido de los programas, en las facultades, estas categorías, que habían ido a parar, en el s. XX, a la disyunción más molesta entre un positivismo textual y una red de abstracciones. En esta nueva articulación, que no ha de favorecer ciertamente un mediocre empirismo pastoral, y aún menos desvalorar la comprensión de la fe (el *intellectus fidei),* la práctica social, la *praxis,* resumen actual de la tradición, es la fuente inmediata de la verdad teológica. Y esto restituye a la teología pastoral su lugar eminente, desconocido generalmente en los programas universitarios.

"La conversión es un dato fundamental en la vida del hombre religioso. Es un tema poco estudiado en la teología tradicional. La conversión queda reducida a muy poco cuando se estudia desde lo universal, lo abstracto, lo estático, pues la conversión sucede en las vidas de los individuos. No es meramente un cambio, ni siquiera un desarrollo; es más bien una transformación radical en todos los niveles de la existencia, una serie concatenada de cambios y desarrollos. Lo que hasta entonces pasaba inadvertido, se convierte en algo vivo y presente. Lo que no ofrecía interés alguno, resulta de gran importancia. Un cambio tan grande en las percepciones y valoraciones acompaña a un cambio no menor de la persona en sí misma, en las relaciones que tiene con otras personas y en sus relaciones con Dios (...).

Aunque la conversión sea intensamente personal y totalmente íntima, no es tan privada que tenga que ser solitaria. A veces afecta simultáneamente a muchos, quienes quizá formen una comunidad destinada a mantener su propia conversión individual, a hacerles fieles, unos a través de los otros, a las obligaciones y al propósito de una nueva vida. Además, lo que puede convertirse en comunitario, también puede convertirse en histórico y pasar de una generación a otra, puede extenderse de un medio cultural a otro, puede adaptarse a las circunstancias cambiantes, afrontar nuevas situaciones, sobrevivir hasta una edad diferente y llegar a florecer en otro período o época.

Cuando se considera la conversión como un proceso en movimiento hacia adelante, a la vez personal, comunitario o histórico, coincide con una religión viviente. Pues la religión es una conversión en su preparación, en su llegada, en su desarrollo, en sus consecuencias, y también, por desgracia, en sus deficiencias, fracasos, retrocesos y en su desintegración.

Ahora bien, la teología en general, y especialmente la teología empírica actual, es una reflexión sobre la religión. Por tanto, la teología será una reflexión sobre la conversión. Y si la conversión es un elemento fundamental de la religión, la reflexión sobre la conversión podrá proporcionar a la teología una fundamentación; una fundamentación que será concreta, dinámica, personal, comunitaria e histórica. Así como una reflexión sobre los métodos del científico ilustra la fundamentación real de la ciencia, así también una reflexión sobre el proceso de la conversión ilustra, ilumina la fundamentación real de una teología renovada.

He tratado la cuestión de la renovación de la teología, de su *aggiornamento,* preguntándome hasta qué punto la teología no se ha estancado en un tiempo pasado. He retrocedido tres siglos, porque fue entonces cuando nació la teología dogmática y porque el esfuerzo de los teólogos de nuestra época se ha orientado hacia una total transformación de la teología dogmática. Su estructura normativa y deductiva se ha convertido en empírica. Su aparato conceptual, que a veces se aferró patéticamente al pasado, está cediendo el lugar a unas nociones historicistas, personalistas, fenomenológicas y existenciales.

He insistido en que una transformación tan importante exige una fundamentación nueva, y que la renovación necesaria exige un nuevo tipo de fundamentación, que ha de consistir, no en unas proposiciones objetivas, sino en unas realidades subjetivas. Las afirmaciones objetivas que encontramos en los tratados clásicos están necesitando una fundamentación. Pero detrás de todas las proposiciones está el sujeto que las afirma. Lo normativo y fundamental respecto al sujeto que formula unas proposiciones teológicas hay que buscarlo en una reflexión sobre la conversión, si entendemos por conversión un proceso continuo, concreto, dinámico, personal, comunitario e histórico".

Bernard Lonergan,
El nuevo contexto de la teología,
en *Teología de la renovación.*
Sígueme, Salamanca 1972, 24-25.

5. Misión de discernimiento al servicio de los hombres

Para esto sirven los teólogos. Su trabajo aquí, en el interior de las múltiples tareas de su enseñanza, está constituido por un discernimiento original, al servicio de sus hermanos, gracias al cual la fe, vivida individualmente y colectivamente, es analizada en el terreno cultural donde se ha encarnado. No se trata ya de una definición dogmática o paradogmática, sino de aquella consistencia inteligible y sabrosa que supone una vida cristiana y que, en esta coyuntura, compone sintéticamente el conocimiento y el amor. En semejante misión, el teólogo tiene como incumbencia detectar las rectitudes mentales y morales, digamos incluso místicas, de las obras evangélicas. ¿Cómo podríamos dejar de registrar aquí la difusión reciente de la categoría de *ortopraxis*, que define esta operación, de otro orden que la *ortodoxia* teórica con su referencia abstracta? [2] Cuando el fiel, en su práctica de la eucaristía, recibe en su mano el pan consagrado y bebe de la copa, este acto litúrgico implica un cierto concepto del sacramento como comida, sin perjuicio de la adoración de una presencia real. Cuando el militante cristiano se lanza en nombre de la Iglesia «al combate por la justicia», según la consigna del Sínodo de 1971, desplaza, en la construcción del reino de Dios, el centro de gravedad de su fe, que, en otro tiempo, velaba en el absoluto de la caridad las exigencias específicas de la justicia y de los derechos de la igualdad fraterna en la distribución de los bienes de la tierra. En la teología pastoral presente abundan los ejemplos de esta comprensión concreta y actual del misterio. Según la ley de subsidiariedad, corresponde al colegio episcopal de las Iglesias locales regular estos comportamientos y estas teologías, evidentemente diferentes según los tiempos y los lugares, a través de un magisterio más prudencial que doctoral. Remarcable función, que manifiesta la vitalidad presente de las articulaciones de la Iglesia.

Ultima observación, y no la menor. Si éste es el carisma de la teología, si su lugar de invención y de construcción es la vida de la comunidad-Iglesia comprometida en el mundo, siguiendo la encarnación, los actores de este trabajo no serán ya únicamente los clérigos en un monopolio metodológico y autoritario; todo creyente, como tal, puede dar a su fe –a condición de que le dé su precio– esta dimensión de la inteligencia que la hace adulta en lucidez crítica, por encima de la pasividad habitual de los fieles como Iglesia enseñada. Ciertamente, también aquí, para su autenticidad no solamente jurídica sino mistérica, la sucesión apostólica en la continuidad episcopal será la espina dorsal de este cuerpo eclesial, pero, en este cuerpo, cada célula gozará de una autonomía casi biológica en la personalidad libre de su fe: el «laico», como suele decirse, es apto para llevar el testimonio actualizado de la palabra de Dios: kerigma, que es el acto primero de su teología, conlleva su comportamiento social profano, en su construcción del mundo.

No es menos sorprendente la declaración de la constitución conciliar *Gaudium et spes*, que, al describir los caminos y los medios de la transmisión del evangelio, observa (n. 44) que todo creyente, por el hecho mismo de que vive en el mundo y «adopta sus formas mentales» (¡admirable expresión!), está calificado para proclamar las novedades de la fe, en el tiempo y en los lugares que lo necesiten. La literatura misma es un lugar teológico, en cuanto que es un valor portador de los «signos de los tiempos»: un Péguy, en Francia; en el medievo, un Dante, y tantos otros. No hay razonamiento sobre las realidades mundanas que no esté vinculado con lo que decimos del mundo. Es, como alguien ha dicho, la pertenencia teológica de la historia. La historia es reveladora; no hay ejercicio teológico fuera de su espacio.

Sin duda hay aquí, en la sustancia misma de la vida cristiana, en la imbricación de la experiencia creyente en las culturas humanas, la fuente viva de la libertad y de la responsabilidad de la búsqueda teológica, como consecuencia de la esencial libertad de la fe, bajo la regulación de la comunidad y de sus órganos calificados. Intrepidez del retorno permanente a las fuentes del evangelio, en la esperanza de un mundo nuevo.

---

[2] Sobre la armonía de ortopraxis y ortodoxia, cf. mi libro *La osadía de creer*. Madrid 1978, 148 y ss.; cf. también su importancia en las orientaciones de las teologías actuales, en el c. 9, § 4, de esta misma obra.

"Cuando uno pretende tomar una decisión movido sólo por el peso de la costumbre, debería guardarse muy bien de ir a teólogos o funcionarios eclesiásticos inteligentes para procurarse fundamentos ideológicos, que pueden parecer muy profundos, pero que sólo convencen a quienes ya hace mucho están por otros motivos convencidos de eso que luego es fundamentado con sutilezas teológicas o jurídicas. El peligro de autoengañarse a base de esas subestructuras ideológicas es muy grande en la Iglesia, y resulta un fenómeno típico de un falso clericalismo. Al estamento oficial y a sus responsables no les produce ningún perjuicio que se admitan honestamente inseguridades, dudas, necesidad de experimentos y consideraciones adicionales, cuyo resultado es todavía realmente incierto, y no se haga como si se tuviese hilo directo con el cielo en todas y cada una de las cuestiones que precisan de respuesta en la Iglesia. La autoridad formal de un cargo oficial no dispensa al que lo ejerce, aunque en sí haga uso legítimo de él, de la obligación de procurarse eficazmente, a partir del asunto mismo, y dentro de unos horizontes de comprensión realmente actuales, el consentimiento de quienes son afectados por una decisión. A mí me parece que sobre todo algunos decretos romanos no entienden suficientemente este principio, y por ello con esos decretos la autoridad formal de Roma se desgasta indebidamente. Sobre todo en decisiones doctrinales de teología moral no se puede decir por un lado que su contenido es de derecho natural y, por tanto, accesible en principio a todos, recurriendo por otro casi únicamente a la autoridad doctrinal formal, sin hacer un intento suficiente y adecuado de presentar de modo convincente y vital las razones intrínsecas a partir de la naturaleza del asunto mismo".

Karl Rahner,
Cambio estructural en la Iglesia.
Cristiandad, Madrid 1974, 75-76.

2

Teología: la osadía de hablar de Dios

1. Entre la evocación y la invocación

La etimología y la historia semántica del término *teología (théo-logia,* palabra sobre Dios) significa una conexión práctica entre «Dios» y «lenguaje». El *lenguaje* indica el medio con que se hace teología, *Dios* indica el tema, mientras que la *conexión práctica* significa las numerosas modalidades en que se puede hacer teología. En consecuencia, la verdadera teología supone una *práctica adecuada,* es decir, capacidad de hablar de Dios; de ahí se comprende por qué en la historia de la teología se han podido dar diversos discursos «científicos» y diversos tipos de actos lingüísticos.

En la Iglesia primitiva, *teología* indicaba sólo la doctrina sobre Dios, mientras que la historia de la salvación cristiana se llamaba *economía.* En los inicios de la escolástica se impuso el término *teología* con una connotación ambigua: la palabra vino a indicar todo aquello que elaboran las personas llamadas «teólogos».

La asunción del término *teología* como definición global de la *sacra doctrina* en la escolástica medieval llevó a concebir la teología como disciplina científica destinada a presentar racionalmente la revelación. A partir de aquí, la doctrina sobre Dios representa sólo una parte de la teología: así, el tratado *De Deo uno et trino* se convierte en uno entre tantos tratados teológicos.

La sensibilidad actual se orienta a considerar la teología como un recibir a Dios y un referirse a él, que nunca se puede alcanzar. Es el camino de relación, que tiende hacia una meta que le sobrepasa: un camino hacia el término, que sólo prepara con esperanza y deseo. Pero precisamente en esta receptividad y referencia, la teología encuentra su fuerza. Se trata, pues, de un movimiento, impulsado por un corazón que desea, que discurre siempre entre la experiencia humana de una fe viva y la paz (no tanto el «saber algo»); entre el deseo de apoderarse del corazón de la realidad y el humilde agradecimiento de haber sido capturado por aquella realidad «en la cual nos movemos, existimos y somos». El movimiento que impulsa y anima la teología como reflexión y de la cual ésta se alimenta permanece vivo si *evoca* las maravillas de la historia centrada en Cristo y la experiencia que las genera, y si *invoca* la realidad hacia la cual camina. La fuerza de la teología está en el poder evocador e invocador

de los conceptos de que trata, los cuales así van siendo desanestesiados de su anemia. Los conceptos que utiliza la teología como reflexión son esenciales a la vida del espíritu, pero no son «toda» la vida del espíritu. Tenemos que confiar en ellos, pero también tenemos que desconfiar de ellos. Por esta razón, la teología

> «debe situarse continuamente en estado de *invención* –ya que siempre permanece en anhelo de fe–, reencontrando sin cesar su objeto, vivir en él, bañada en la experiencia cristiana como en una atmósfera fuera de la cual se atrofia. Sin duda para ella supone un progreso de inteligibilidad al llegar aguzando el ingenio a una conclusión todavía no explotada (...). Pero se trata únicamente de progreso en extensión y no en comprensión; el quedar con ello satisfechos, faltos de un *encuentro* con la fuente, en definitiva no es más que empobrecimiento y falso intelectualismo. El teólogo que sucumbe a esta tentación, a tal envejecimiento, se parece al hombre supercivilizado a quien la técnica exterior y el interno conformismo han alejado para siempre de la naturaleza, de sus fuerzas rudas y renovadoras, a cuyo contacto el hombre 'primitivo' y el niño conservan su capacidad de *invención*. Las almas sencillas de la JOC son las que, en el momento actual, renuevan la doctrina del cuerpo místico, y no la enseñanza impartida en las escuelas»[1].

Este estado de invención procura que la reflexión teológica critique, mediante un ejercicio continuado, las imágenes necesarias para acceder a aquella realidad que es el corazón de la experiencia teologal, no para rechazarlas, sino para tomar conciencia de su limitación e insuficiencia, de la relatividad de su valor, para darse cuenta simplemente de aquello que dice, de los procedimientos y cuadros que utiliza (de aquí proviene, por ejemplo, la necesidad de la interpretación).

En un tiempo en que la teología es ejercida y tenida básicamente como «reflexión», hasta como «especulación» –y no precisamente en el mejor sentido de la palabra–, es oportuno recordar que esta «reflexión» es viva si –toda ella– está interiorizada por aquel poder evocador e invocador ya aludidos.

Es posible que la situación actual de la teología sea excesivamente ambigua a causa de dos fenómenos globales que se podrían enunciar brevemente:

– La teología, como esfuerzo reflexivo, se ha separado de la experiencia de la fe que está en su base, de tal modo que prácticamente ha dejado de ser una aventura, un itinerario interior atento a la revelación, de la cual nace, y ha convertido esta revelación en un simple presupuesto sobre el cual se apoya.

– La teología se ha fragmentado de tal modo que ha perdido aquella unidad interior que no sólo le otorgaría una «conciencia epistemológica» concreta y estable, sino que también la inscribiría en aquella universal doxología que todos, evocando e invocando, vamos entonando con nuestra vida.

2. Crisis del lenguaje religioso y crisis de la teología

El abismo que separa nuestra propia «disponibilidad de fe» y la palabra cristiana, la conciencia de la distancia que nos separa del marco cultural actual afecta hoy al discurso cristiano y le imprime una precariedad extrema, hasta el punto de que para muchos, entre la negativa a repetir indefinidamente unas palabras que ya no despiertan eco en la cultura contemporánea, y la búsqueda, más problemática, de un «nuevo lenguaje», sólo queda la posibilidad de guardar silencio...

Lo cierto, al menos, es que el problema no puede quedar reducido a unas «dificultades de lenguaje» que se podrían superar mediante una traducción o incluso una adaptación de los textos, una especie de «subtítulos» modernos. Sueño ingenuo de algunos fieles y pastores. ¿Que las alusiones rurales del Nuevo Testamento resultan extrañas a los hombres de la ciudad? ¡Traduzcámoslas con ayuda de unas imágenes más familiares, tomadas de la civiliza-

[1] M. D. Chenu, *Position de la théologie:* Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques 24 (1935) 243, art. integrado en *La fe en la inteligencia*. Barcelona 1966, 117.

"El trabajo teológico se distingue de los otros –y en eso podría ser ejemplar para toda tarea del espíritu– por el hecho de que aquel que quiere realizarlo no puede llegar a él, descansado, desde unas cuestiones ya solucionadas, desde unos resultados ya seguros, no puede continuar el edificio sobre unos fundamentos que ya han sido colocados, no puede vivir de unos réditos de un capital acumulado ayer, sino que se ve obligado, cada día y cada hora, a volver a empezar por el *principio* (...). En la ciencia teológica, «continuar» significa siempre «volver a empezar por el principio». Ante su radical riesgo, el teólogo debe ser suficientemente fuerte, al movérsele la tierra bajo sus propios pies, para buscar una nueva tierra firme sobre la que sostenerse, como si no la hubiera tenido nunca. Y no puede ser de otro modo, principalmente porque –aunque en la ciencia teológica se escuche el testimonio de la Escritura, aunque se trabaje en la protección de la *communio sanctorum* de todos los tiempos y en agradecido recuerdo de conocimientos propios adquiridos en el pasado– su objeto es el Dios vivo en su libre gracia, el vigilante de Israel que no duerme ni descansa. Si su bondad cada mañana es nueva y cada mañana es totalmente inmerecida, es preciso agradecerla de nuevo y también desearla de nuevo. Por consiguiente, todo trabajo teológico, en todas sus dimensiones, tiene que poseer necesariamente el carácter de una entrega, en la cual todo el querer vivido hasta el presente, todo el saber adquirido hasta ahora, y principalmente todos los métodos ya practicados y supuestamente acreditados, todo eso es presentado al Dios vivo, y entregado y ofrecido como sacrificio total. No hay grado ni dirección donde el trabajo teológico pueda ser realizado de otro modo que dando a Dios, una y otra vez, y voluntariamente, para someterlo al cuidado, aprobación y disposición de él, en la continuidad entre el ayer y el hoy, el hoy y el mañana. La teología sólo puede ser una ciencia libre y gozosa en el cumplimiento siempre nuevo de esta entrega voluntaria. Si la teología no quiere precipitarse en la arterioesclerosis, en la esterilidad, en el aburrimiento ergotista, su trabajo de ningún modo puede ser rutinario, no se puede realizar en función de un automatismo. Por eso, la teología, desde esta perspectiva, tiene que ser forzosamente una acción de plegaria, y su cumplimiento es único: «No lo que yo quiero, Señor, sino lo que tú quieres»".

Karl Barth,
Introducció a la teologia evangèlica
(Trad. cat. Ed. 62). Barcelona 1965, 152-153.

ción técnica e industrial! ¿Que el vocabulario de la Escritura no «funciona»? ¡Propongamos una versión «moderna» de la Biblia, en un lenguaje accesible a todos, en una traducción contemporánea de las parábolas, con ayuda de «hechos de vida» bien seleccionados! De hecho, quienes están al cargo de la predicación cristiana harán valer la necesidad de una presentación de la fe adaptada a las exigencias propias de unos auditorios muy distintos. Pero la necesidad práctica de hacer audible e inteligible este mensaje choca hoy con una crítica más radical: la que se plantea a partir de la posibilidad misma de llevar a cabo esa traducción. Más allá de la inadecuación de las palabras y las imágenes, lo que se nos escapa es el sentido.

La cuestión no se reduce simplemente a las formas expresivas, sino que se plantea a propósito de la razón misma que lleva a esa forma de expresión y, a mayor profundidad, en torno al contenido semántico que ha adoptado esa estructura de comunicación. Parece que es precisamente a ese nivel donde ha de plantearse el problema de la crisis actual del lenguaje kerigmático y doctrinal de la Iglesia.

En un primer nivel, esta crisis se advierte en el proceso entablado contra la teología, que en gran parte se debe a la iniciativa de los mismos teólogos.

Analizando en particular la reciente descalificación de las producciones teológicas tradicionales, al menos en determinados sectores del pueblo cristiano, algunos achacan esta «crisis de la teología» a la repercusión práctica de la objetividad científica y técnica. En esta perspectiva se afirma que la racionalidad moderna, al desbancar la razón metafísica que proporcionaba sus categorías al pensamiento religioso, entra en contradicción radical con la comunicación histórica de Dios. Con la época moderna, inaugurada por la Revolución francesa,

> «el edificio de las antiguas instituciones, y junto con él su estabilización metafísica, se ha hundido. Con ello se han perdido las evidencias culturales e intelectuales del sentido común que hasta el momento habían podido servir de refugio» (J. Moltmann).

Lo que en siglos anteriores se pudo considerar como el «dato» cristiano ha sufrido una quiebra. En

adelante, toda verdad previamente definida resulta sospechosa por su misma pretensión de dar cuenta de la realidad.

Esa crítica que impone a todo discurso religioso la desmitificación de las ilusiones de la conciencia religiosa individual o colectiva operada por las ciencias humanas termina por reaparecer en forma de una cuestión dentro de la misma teología, precisamente la que se plantea a propósito de la necesidad de descifrar el soporte cultural de la predicación cristiana, debate introducido por la exégesis moderna en la coherencia de las construcciones teológicas.

La crisis del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia puede analizarse legítimamente como expresión del choque entre dos tipos de racionalidad antagónicos: racionalidad teológica y metafísica por una parte, científica y técnica por otra. Pero la crisis intelectual por que atraviesa la conciencia cristiana ha de ser referida a la crisis social que afecta al cuerpo de la Iglesia. La brecha abierta en un sistema religioso de representaciones del mundo que informaba las mentalidades colectivas, la creciente disociación entre consenso social y consenso religioso son condiciones que alteran por completo la predicación cristiana. De una y otra parte, la estructura de comunicación que sirvió de cauce de difusión al mensaje cristiano durante siglos se ha roto. De hecho, la descalificación de la predicación cristiana no puede entenderse sino en relación con el hecho de que socialmente la Iglesia ha quedado en parte descalificada, al menos en algunos países.

La interdependencia efectiva entre la Iglesia y la totalidad del cuerpo social en que la primera se inscribe son fáciles de captar a todos los niveles de la práctica eclesial. La producción teológica –comentario e interpretación continuamente renovados del kerigma primitivo– es blanco especial de esta interrogación moderna sobre la «determinación situacional» de la teología. Las transformaciones sufridas en las diversas etapas de la sistematización dogmática, que en la Iglesia se presentaban siempre como fruto de la actividad del Espíritu y como enriquecimiento de la comprensión cada vez más profunda de la palabra de Dios por los cristianos, ahora se refieren a las condiciones concretas, sociales y culturales, que han presidido su elaboración. Poner en claro esta situación y la específica función de la teología no podía conducir a otra cosa que a una relativización de las directrices pastorales. Este hecho trae además consigo una desabsolutización de las fórmulas doctrinales homologadas por los poderes de la institución eclesial, que, en principio, constituyen el marco de referencia normativo para la experiencia religiosa individual y colectiva de los fieles.

La cuestión ya no es la de «la alternativa teológica», la elaboración de un discurso religioso tolerable para el hombre moderno modelado por la cultura científica y técnica. La cuestión que realmente se plantea es la referente al puesto desde el que habla el teólogo o, dicho con otras palabras, la posición que ocupa aquel a quien corresponda formalizar la orientación religiosa dominante.

"Algunos románticos alemanes ya lo habían comprendido, pero no se tuvo en cuenta; el mismo Nietzsche también lo vio, pero sólo le tuvieron en cuenta otras ideas; tendría que entrar bastante este siglo para que algunos autores pusieran en marcha la toma de consciencia lingüística, que en nuestros años se va extendiendo por toda la cultura. En el fondo, es algo perogrullesco, pero parecía que la humanidad, más que no verlo, no lo quisiera ver: simplemente, el hecho de que la manera humana de pensar –y de vivir humanamente, por tanto– es hablando, hablándonos a nosotros mismos y a los demás, gracias a ese artilugio tan curioso de unas articulaciones de sonidos y unos sistemas gramaticales –diferentes en cada lengua del mundo–. Así lo señalaron Saussure (1916) póstumamente, Sapir (1921) y, poco a poco, cada vez más autores, hasta volverse moda e invadir hoy las librerías (aunque a menudo para nublar el mismo tema de que parecen tratar). La primera reacción cuando se señala esta situación –el hombre, animal parlante y, por tanto, poco animal, casi animal *contra natura*– es rechazarla por limitadora, sobre todo desde el punto de vista de la filosofía, y más si se persigue un ideal de claridad lógica y científica, con una forma parecida a la de las matemáticas. Desde Platón acá, se solía dar por supuesto que las ideas eran algo previo, aparte, libre de la necesidad del lenguaje: entonces, parece que se

pusiera en peligro hasta la posibilidad de la verdad misma cuando se señala que el pensar sólo tiene lugar mediante el habla –'el pensamiento se hace en la boca', se ha llegado a decir ahora. Y sin embargo, es innegable que sólo esa especie de cuerpo que es el lenguaje –una lengua, precisamente– hace posible la más elevada y abstracta vida mental. Saussure señaló, por ejemplo, que nada tiene por qué llamarse precisamente tal como se llama –en otras lenguas se llama de otro modo–, y que el repertorio de escasos ruidos y de no muy numerosas categorías gramaticales de que dispone cada idioma funciona por contraposición mutua, porque se distinguen entre sí, como las piezas del ajedrez; no porque tengan una virtud particular en cada caso. Y lo más escandaloso es que todo eso forma un sistema de sistemas, unas redes vacías que no llevan en sí ningún carácter –el 'ser de una nación'–, y que, al variar, lo hacen a la deriva, sin mejorar ni empeorar. (Todas las lenguas son igualmente complicadas, igualmente buenas, igualmente malas). Darse cuenta de eso es casi una 'conversión', pero que no nos adhiere a ninguna convicción ni falta de convicción: es un reconocimiento de nuestro propio ser, tan curiosamente dado en un diálogo interior, donde a la vez nos conocemos a nosotros mismos y nos enajenamos de nosotros mismos. Con eso, surge un nuevo problema sobre el ser del hombre en su origen: cada niño hereda, en bloque, todo el lenguaje, por imitación, pero, ¿cómo se le pudo ocurrir tal recurso a ningún antropoide, si ya vivía sin hablar? (Las teorías del origen del lenguaje son la parte menos seria de toda la lingüística de hoy). Chomsky, en nuestros días, ha llegado a sugerir un «innatismo»: llevaríamos en los genes una suerte de instinto gramatical –que se realizaría en la lengua que nos tocara en suerte a cada uno–; pero la mayor parte de los lingüistas rehuyen tales especulaciones y se limitan al estudio positivo de la estructura lingüística –algunos, con esperanza de reducirla a un sistema casi matemático, a una axiomatización (Hjelmslev)–. Pero el lenguaje estaría vacío si no fuera porque se da en la comunidad concreta, en torno al «tú-yo» y al «aquí-ahora», el punto de unicidad irrepetible al que nunca llegan las palabras –inevitablemente impersonales, comunes...–. Durante miles de años, el ser humano había vivido hablando sin darse bien cuenta de que eso no era natural, sino una curiosa peculiaridad, un maravilloso –pero limitado– artilugio: ahora la mente del hombre actual empieza a darse demasiada cuenta de ello".

José M.ª Valverde,
La mente de nuestro siglo.
Salvat, Barcelona 1982, 28-29.

"La oración es un estado semejante al vértigo y da la impresión de una total pérdida de tiempo hasta que la contemplación se va haciendo cada vez más viva. Puede vivirse la extraña experiencia de preguntarse súbitamente qué significa la oración; si acaso no se está dirigiendo a alguien con fórmulas mecánicas que propiamente nada dicen. La palabra Dios parece que ya no significa nada. Si nos abandonamos a este estado extraño y contradictorio, nos ponemos en el buen camino y debemos entonces cuidarnos de querer pensar dónde está Dios, lo que ha hecho por nosotros, lo que somos ante sus ojos, etc., porque esto arranca de la oración y estropea la inhabitación de Dios en nosotros, como lo advierte san Juan de la Cruz. Esto es, al parecer, lo que quería decir san Antonio cuando afirmaba: «Nadie ora verdaderamente mientras sigue sabiendo lo que Dios es y lo que él mismo es»".

J. Chapman,
Spiritual Letters. Londres 1935.

3. El lenguaje y su exigencia interpretativa

El lenguaje religioso no es, pues, una especie de «revestimiento» pasajero de algo que los fieles podrían conocer de forma «químicamente pura» en su realidad. El elemento lingüístico interpretativo forma parte de la revelación misma, concretada en una forma de expresión. En consecuencia, no existe ningún remanso a salvo de las contingencias y vicisitudes del fenómeno lingüístico humano e histórico, ya que esta contingencia suya nace de la contingencia del acontecimiento mismo de Jesús de Nazaret, colocado en medio de la historia y sometido a interpretación.

El problema interpretativo del cristianismo, y el de su lenguaje religioso [2], por tanto, es el problema

[2] Cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica.* Salamanca 1973; Cl. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación.* Madrid 1984.

de un conflicto entre la peculiaridad históricamente ambigua y particular de la vida, obra y muerte de Jesús, por una parte, y las expectativas, aspiraciones y condicionamientos religiosos y culturales presentes en una determinada civilización, por otra. Sólo en segunda instancia es un problema de traducción a nuestra cultura contemporánea de lo que se destila de este conflicto como auténtica realidad de Jesús. La relación a la historia siempre cambiante, con su cultura siempre propia y específica, es, por tanto, algo *inherente* al credo cristiano en cuanto tal y a todo lenguaje cristiano. Un cristiano que tome en serio la confesión de fe: «Jesucristo, señor de la historia», será plenamente consciente de que también la relación con nuestra propia situación histórica del siglo XX entra a formar parte de pleno derecho en todo cuanto decimos en el lenguaje religioso –aquí y ahora– acerca de Jesucristo y de su Iglesia. Negarse a ello y absolutizar el lenguaje religioso de un período determinado –aunque sea el del Nuevo Testamento– equivaldría a negar de hecho la confesión de fe que afirma que Jesús ha sido constituido señor de *toda* la historia, incluso de la nuestra, presente y concreta. Hablar el lenguaje de la fe y de la teología es por ello esencialmente una tarea histórica y hermenéutica. El que desconoce la auténtica *historicidad* de la fe cristiana y de su lenguaje y, por tanto, niega la necesidad de esta tarea hermenéutica, sospechará inevitablemente (pero sin razón), en un período de crisis del lenguaje religioso, la existencia de una crisis de la propia fe y, por medio de una acción polarizadora, forzará la aparición de una situación de crisis eclesial. Quien, por el contrario, tiene conciencia de los diversos lenguajes de la fe y de la teología y de las numerosas reinterpretaciones hermenéuticas de Jesús que encontramos en las diversas partes del Nuevo Testamento (todas las cuales confiesan su fe incondicional en Jesús de Nazaret, aunque desde una determinada perspectiva), ése comprenderá que en nuestras actuales circunstancias culturales atravesamos una «crisis del lenguaje religioso», pero no por ello considerará *per se* este nuevo proceso de identificación como decadencia o vaciamiento de la antigua fe cristiana (como tampoco se consideró así al canonizar en los albores de la Iglesia los distintos escritos cristianos primitivos, a pesar de sus divergencias en el lenguaje de la fe). Como cristiano auténtico, verá en ellos los intentos de los creyentes por actualizar nuevamente en una relación vital (y *crítica)* con el *presente* aquello mismo que se manifestó en Jesús: fieles a Jesús y, al mismo tiempo, en un lenguaje distinto como expresión de una experiencia distinta del hombre y del mundo, que se ha hecho carne y sangre de su vida humana concreta.

"La teología se puede definir como el esfuerzo por hacer más inteligible y más significativo para hoy el lenguaje ya constituido de la revelación. Este lenguaje es ya un lenguaje interpretativo. La teología, como nuevo lenguaje interpretativo, se apoya también en él para desplegar las significaciones del misterio cristiano en función del presente de la Iglesia y de la sociedad. La teología es, por tanto, un camino siempre inacabado hacia una verdad más plena. El lenguaje teológico es necesariamente interpretativo, en la medida en que considera la realidad del misterio de Dios a partir de significantes inadecuados. Y lo propio de la teología especulativa es precisamente *trascender* los primeros significantes del lenguaje de la revelación gracias a los nuevos significantes que le ofrece un determinado estado de la cultura filosófica y científica. El error propio del dogmatismo consiste en reducir los significantes de la revelación a sus expresiones conceptuales. La teología, como hermenéutica, no renuncia a una lógica rigurosa de las verdades de fe, pero es consciente del límite constitutivo de su lenguaje con relación a un ideal de sistematización conceptual. El lenguaje teológico tiene sus propios criterios de verdad. Por definición, estos criterios no pueden ser de orden empírico, puesto que la teología tiene como objeto una realidad invisible. La teología, sin embargo, arranca de una objetividad histórica: los acontecimientos fundantes del cristianismo. Y, por eso, uno de los criterios de verificación propios del trabajo teológico consistirá justamente en confrontar las nuevas expresiones de fe con el lenguaje inicial de la revelación que se refiere a estos acontecimientos fundantes, así como con los diversos lenguajes interpretativos que se encuentran en la tradición".

Claude Geffré,
El cristianismo ante el riesgo de la interpretación.
Cristiandad, Madrid 1984, 85-86.

La actual crisis del lenguaje religioso es el intento de los fieles del siglo XX en busca de una respuesta fiel, personal y, al mismo tiempo, propia de este siglo a la inevitable pregunta que también hoy nos es formulada: «Pero vosotros, ¿quién decís que soy?» (Mc 8, 29; Mt 16, 15; Lc 9, 20). Por supuesto, nadie niega que esta operación presente riesgos. Pero la propia crisis es también hoy una prueba de vitalidad.

4. Modalidad propia del lenguaje teológico

El lenguaje no es un simple instrumento para expresar el pensamiento; es estrechamente solidario con el pensamiento: en cierto sentido, siempre le precede, ya que siempre es una herencia cargada de historia. Así, cuando un nuevo pensamiento utiliza la palabra, encuentra en ella ya pensamientos hechos, latentes, a veces hasta recuperables. Es el fruto normal de la complejidad de la lingüística y de sus métodos.

Cuando el lenguaje es utilizado por la teología, se dan las mismas reglas de juego. Como en otros ámbitos, queda sujeto al contexto cultural y, de esta manera, es una aportación limitada a una pregunta humana que, en su esencia, sobrepasa toda cultura temporal. El lenguaje, y todo su utillaje mental que lo manipula, sólo revela adecuadamente el momento en que el vocabulario se considera vivo, que adquiere en cada ambiente cultural un enriquecimiento propio. Así podemos situar los momentos en que se introducen en los grupos de términos nombres tomados de otras lenguas, mientras que ciertos vocablos van dejando de usarse más lentamente. *Sacramentum* está lejos de significar en el curso de la historia lo que entendemos hoy por «sacramento». *Ecclesia* en san Agustín significa «la comunidad cristiana». El epíteto *immaculata* atribuido a María no significa en el siglo XII (san Bernardo, Guerric d'Igny) lo que entendemos por inmaculada con el dogma de 1854. Desgraciadamente, en la edad media y en la época patrística se ha atribuido un contenido jurídico que responde a la ideología del bajo imperio a una serie de términos de la Escritura. Juan Escoto Eriúgena tradujo el vocablo *hierarchia* del Pseudo-Dionisio por el de *sacra potestas*. Estos momentos de mutación lingüística tienen relación con las grandes oscilaciones de mentalidad. Pero también, como se ha podido ver, a menudo el cambio se produce de modo aparente: las palabras quedan, mientras que bajo su envoltura inmóvil el sentido se modifica insensiblemente.

Por consiguiente, la teología nunca puede ser considerada como concluida. El esfuerzo interpretativo, del que acabamos de hablar, es teología. Pero interpretar o rehacer el lenguaje no es crear un nuevo lenguaje; es poner en movimiento un lenguaje ya constituido, prolongar el esfuerzo de comprensión tal como se busca desde los orígenes cristianos. Dicha problemática ha sido bien planteada por Jean Ladrière, que ha distinguido un triple presupuesto para precisar distintos lenguajes; en concreto, él se ha limitado a caracterizar el científico, el filosófico y el teológico.

El presupuesto del lenguaje científico es una ontología implícita, cosa que significa que no es lo vivido lo que interesa a la ciencia, sino la estructura del mundo, es decir, su aspecto lógico. La ciencia determina anticipadamente lo que espera encontrar después, mediante una esquematización abstractiva que corresponde a una ontología implícita.

El lenguaje filosófico no tiene un presupuesto verdadero y propio. Es acontecimiento ontológico. Es el ser lo que representa en él el lenguaje ontológico. La ontología presupuesta en el lenguaje científico es el acontecimiento en el lenguaje filosófico.

El lenguaje teológico, por el contrario, tiene como presupuesto no una ontología, sino lo que podría llamarse un presupuesto de valor, que no es más que la fe misma [3]. Es ésta la que hace ver en los acontecimientos la venida de la «revelación». Dicha revelación, fundada en la presencia-ausencia de Dios, obliga a designar el lenguaje teológico como

[3] J. Ladrière, *La théologie et le langage de l'interprétation:* Revue théologique de Louvain 1 (1970) 241-267.

esencialmente modesto, frágil, histórico, como ya hemos comprobado. Y profundamente «paradójico», como intentaré exponer en los siguientes apartados de este capítulo.

"El conocimiento de fe, por ser, ante todo, experiencia, nunca puede comunicarse directamente de buenas a primeras. Algunos piensan incluso que es inefable, y desde un cierto punto de vista no van descaminados. En efecto, la experiencia es siempre algo particular y, por esta razón, cuando se hace lenguaje lo es en forma de testimonio. Ahora bien, como se ha visto, el hombre lleva en sí una exigencia de universalidad. Por eso el lenguaje de la experiencia de fe, que es el verdadero lenguaje del conocimiento de fe, pide que se le rebase y que se le vuelva a considerar en una perspectiva de conjunto, tarea en la que consiste la interpretación teológica de la realidad.

Pero el creyente no dispone de pronto de un lenguaje apropiado para expresar racionalmente su fe. De ahí que busque su inspiración en su cultura científica y filosófica y en la herencia que le deja la tradición religiosa en la que se inserta. Dado que la filosofía y la ciencia no pueden, al menos directamente, suministrar a la teología el lenguaje especulativo que necesita, el teólogo debe crear su propio lenguaje tomando lo mejor de donde lo encuentre: así les sacará verdadero partido a los lenguajes científicos y filosóficos, pidiéndoles prestados no sólo los términos, las frases y los contrastes, sino incluso las formas conceptuales. El teólogo utilizará estos elementos prestados para construir su propio lenguaje y así dar a conocer como mundo de Dios el mundo del hombre, del que hablan la ciencia y la filosofía.

El arte del teólogo, muy similar en esto al del filósofo y al del científico, *consiste en disponer sus frases y palabras para presentar una red de significados capaz de sustituir la vacilante certeza de la experiencia de fe por el rigor objetivo del mundo de la fe.* Pero al hacer esto, siguiendo por otra parte al filósofo y al científico, cuyos descubrimientos aprovecha, el teólogo opera dentro del lenguaje heredado las mutaciones semánticas que, sacando lo nuevo de lo antiguo, trazan a la larga una interpretación global y coherente de la existencia humana conocida como *destino* divino. En definitiva, la teología no puede construir su propio lenguaje más que apoyándose por un lado en todo lo que le puede proporcionar el lenguaje humano y, por otro, en lo que constituye su presupuesto fundamental, es decir, la comprensión que la teología puede tener, en la fe, del advenimiento de la salvación de Dios.

De esta manera se percibe que, precisamente por no poder dejar de utilizar el lenguaje humano, la teología no puede desarrollarse más que en clave de metáfora, por lo que estrictamente hablando no hay ciencia del mundo de Dios. La teología, por ser siempre el blanco de lo inefable, no puede menos de eclipsarse en definitiva ante aquel de quien tanto le gustaría hablar. En calidad de poeta es como el hombre vive en el mundo humano. En calidad de poeta es como el creyente, y con mayor motivo el teólogo, el cual intenta dominar racionalmente su propio discurso, vive en el mundo de Dios: enunciándolo y eclipsándose continuamente ante él, el creyente contribuye al advenimiento del mundo de Dios. Pero ni el mundo del creyente ni el del teólogo pueden coincidir nunca con el verdadero mundo de Dios. Si así fuera, el creyente sería Dios".

Jean-François Malherbe,
El conocimiento de Dios,
en *Iniciación a la práctica de la teología,* I:
Cristiandad, Madrid 1984, 108-110.

5. Palabras imposibles y necesarias

«Hablar de Dios»: si tomo esta expresión en su sentido preciso, me parece ser el enunciado de una tarea que no tiene fin o que es radicalmente imposible. Sin fin, porque la palabra sobre Dios es perpetuamente inadecuada y ambigua. Inadecuada, ya que sólo podemos pronunciar Dios, el absoluto, con términos y conceptos de nuestra cultura que constantemente evoluciona, que descubre una vez y otra la novedad, que inventa palabras, que segrega indefinidamente la propia crítica. Ambigua, porque nuestros conceptos, incluso revisados, quedan a una distancia ilimitada de aquel infinito que deberíamos expresar. Y es que hablamos a partir del universo de nuestra experiencia, y ya desde un principio Dios sólo puede ser designado negativamente, como algo de lo cual nuestra experiencia no puede rendir cuenta, como aquello que nos sobrepasa en todos los órdenes.

El postulado inicial que la palabra «Dios» expresa por sí misma es que Dios es el completamente otro, a condición de que este completamente otro esté aquí y ahora. De lo contrario, no nos afectaría en absoluto. La palabra humana sobre Dios resulta ser una palabra dubitativa, contradictoria, siempre sujeta a la crítica. Acumulo las palabras para designar el infinito, y me resultan insuficientes. Dios es justo, pero también es misericordioso. Dios está alejado, pero está más próximo a mí que yo mismo. Dios es omnipresente, pero para mí es el ausente. Toda palabra sobre Dios, a menos que sea una palabra ilusoria, es, por consiguiente, paradójica. Constantemente afirma y niega.

Y, a pesar de todo, yo creo, yo afirmo a Dios. ¿Qué significa esto? Puedo intentar explicar mi fe: lo que pienso de Dios, mis razones para creer, mis motivos para creer, mis deseos, mis esperanzas, mi camino interior, mi relación con Dios. Es de mí, con todas mis limitaciones, de mi ser situado y pasajero, de lo que puedo hablar. No de Dios. Hablar de Dios, en el interior de mí mismo, de mis mitos, de mis necesidades, de mi existencia en el mundo, no es hablar de Dios en sí mismo.

Todo lenguaje humano que pretenda hablar de Dios acaba, en último término, hablando del hombre confrontado con el desconocido que nos supera, con el origen. Sólo puedo decir Dios con referencia al misterio que hay en mi raíz, en aquello que no sé, en aquello que no comprendo. Fuera de esto, no puedo hablar de él. Esta imposibilidad de hablar de Dios está en el corazón de mi palabra sobre él. Cuando me preguntan por el Dios en quien creo, siento el vértigo de no saber qué decir: las palabras mueren en mi boca.

De ahí la paradoja de mi palabra: sólo puede significar su propia imposibilidad. Entonces, la única manera de designar lo que pienso es callar: la postración del que adora, el silencio del contemplativo, tienen más significado que las especulaciones y que las palabras. Pero, este silencio no es el silencio del vacío, de la nada. Significa por su exceso de significado.

"Los espirituales intentan expresar la experiencia de una realidad que se encuentra más allá de lo humanamente imaginable y de lo conceptualmente expresable. Espontáneamente, sin sacrificarse a un género literario fácil, recurren a locuciones hiperbólicas y a expresiones paradójicas. Son dos maneras de sugerir lo que supera la expresión directa. Dionisio ha multiplicado las hipérboles y las yuxtaposiciones de términos contrarios, para sugerir que aquello de que se trataba superaba las realidades o modalidades que conocemos. Por una parte, utiliza términos tales como «supereminente», «supraesencial»; por otra, expresiones como «amargura llena de dulzura», «luz oscura», «la oscuridad luminosa de un silencio lleno de profundas enseñanzas». Y los famosos términos: *docta ignorantia, sobria ebrietas*...

En la narración misma de las experiencias espirituales, se repiten frecuentemente términos como «inexpresable», «indecible», «incomprensible», «inconcebible», o invitaciones a dejar de hablar. En los predicadores y teóricos de la vida unitiva nos encontramos a menudo con el vocabulario, a veces desorientador, de la teología apofática. Al hacer alusión a san Pablo cegado por la aparición del camino de Damasco, Taulero observa: cuando Pablo ya no ve nada, entonces ve a Dios. Para que se nos dé la forma *de Dios*, es necesario haber expulsado toda forma creada. Taulero insiste con frecuencia en la superación necesaria de todas las formas, representaciones y expresiones. Según él, «el abismo desconocido, innominado, beatificante, excita más el amor y los ardores del alma que todo lo que se puede conocer del ser divino en la eternidad bienaventurada»".

Yves M. Congar,
Situación y tareas de la teología hoy.
Sígueme, Salamanca 1970, 167-168.

6. Presentimiento de un sentido

Parece, pues, imposible una palabra sobre Dios. Y, no obstante, para declarar que dicha palabra es imposible, es preciso que la palabra «Dios» tenga un sentido, tenga un contenido. De lo contrario, sería pura vacuidad, yo no sería capaz de ver que esta palabra, para mí, es un más allá del sentido. ¿Dónde hallarlo?

Aquí se plantea una cuestión. Precisamente consideramos a Dios como el incomprensible, el no poseíble, el que no puede reducirse a una definición. ¿Ha de ser elevado al infinito eso que soy yo, si soy un «yo», una libertad? Pero, entonces, ahí me pierdo; ya no puedo concebir a Dios, ni definirlo, ni hacer de él un objeto de pensamiento: es el no descriptivo, el imprevisible, aquel que se puede dar o se puede rehusar. Es decir, el sujeto de él mismo y no el objeto de mis deseos y de mis conceptos. Al infinito y sin límites. Mas, ¿qué significa esto? No puedo hacerme de ello una idea adecuada. Yo le presiento, le espero: no puedo probarlo; no es un teorema, no puedo demostrar su existencia; no puedo adquirirlo: no es un bien. Está por encima de toda búsqueda.

Imposible afirmar qué es Dios positivamente. El conocimiento de Dios no es el no conocimiento, pero sí un desconocimiento. En lo referente a Dios, todo progreso de conocimiento es paradójicamente un progreso de desconocimiento; el camino va hacia la tiniebla, hacia la negación de todo lo que creemos saber o probar de Dios. Es el camino de los místicos, de todos los que experimentan a Dios como una quemadura en su existencia, la prueba de la noche y del desierto. Es el camino que nos libra de la ilusión, de lo imaginario, para acercarnos a la verdad que nos conduce hacia la profundidad de nosotros mismos. Aprender a conocer a Dios es, en primer lugar y a cada momento, dirigirnos hacia nosotros mismos, es aprender a conocernos, a aceptar lo que procede de nosotros y saberlo criticar. A cada paso, conocer a Dios es librarnos de nuestros falsos dioses, prefabricados cada día, imágenes gesticulosas o sublimadas del propio yo. Todo esto no es Dios. De esta manera, Dios no está aquí o allá, Dios está constantemente en otro sitio. En último término, Dios está ausente. Nos queda la *nada*, en el lenguaje de Juan de la Cruz.

7. La negación de la palabra

Por consiguiente, tendríamos que callar. La paradoja consiste en tener que decir lo que no podemos decir. En efecto, el drama de la teología es que lo que es preciso decir constantemente es lo imposible de decir. Así, pues, toda palabra sobre Dios es una paradoja. Toda fe en Dios cohabita con una cierta incredulidad: «¡Creo! Ayuda mi falta de fe» (Mc 9, 24). Estamos siempre en la ambigüedad: creyentes y no creyentes a un tiempo, nos fabricamos nuestros ídolos bajo el nombre mismo de Dios. Creyentes y no creyentes, sabemos bien, cada día mejor, que este Dios que es nuestra imagen no es Dios y que debemos superarlo si no queremos ceder a la ilusión y a la mentira: presentimos a Dios en la negación misma.

La negación propuesta por el ateísmo, si es la negación de este Dios que no es otro que nosotros mismos, tiene un papel importante para la afirmación de la fe y para la teología. Está en el corazón de la fe, y nosotros en este sentido tenemos que ser incrédulos, rehusar admitir una afirmación inmediata e ilusoria. Dios no es el objeto tranquilizante y consolador, ni el guardián de la moral o el objeto del eros más o menos sublimado, o la explicación de aquello que nos resulta inexplicable, ni el fundamento sin escapatoria del orden social que me favorece, ni el Dios invocado por los ejércitos en batalla, ni el instrumento de la resignación ante la injusticia. Si fuese todo esto, sería menos que el hombre, sería un baal, un Móloc. Y hoy empezamos a verificar que Móloc es el nombre propio de nuestros deseos, de nuestros temores, de nuestra líbido incontrolada, de nuestro instinto de poder. Las ciencias humanas, la psicología de las profundidades, la biología, tienen un papel de desmitificación importante: no podemos leer directamente el nombre de Dios en nosotros mismos ni en el universo. Sin saber que Dios es, sin saber lo que Dios es, aprendemos cada día lo que no es. Y presentimos lo que ha de ser: alguien, un imprevisible, un totalmente otro.

8. Posibilidad de una expresión

Llegados a este punto, nos hallamos ante una multiplicidad de lenguajes y de expresiones posibles, todas tendenciales, complementarias, ya que no hay ninguna saturante ni completa.

EL DISCURSO SOBRE DIOS

"1. *No se puede hablar de Dios sin un previo silencio interior.* Así como hay que acercarse a un electrón con una cámara de Geiger o una mera matriz matemática, el método adecuado para hablar sobre Dios requiere la pureza de corazón que sabe escuchar la realidad de la trascendencia (divina) en la inmanencia (humana). Sin el silencio de la mente no podemos acercarnos adecuadamente a la cuestión sobre Dios.

2. *Es un discurso sui generis.* Es radicalmente distinto de cualquier discurso sobre cualquier otra cosa, porque Dios no es una cosa. Sería entonces un ídolo, aunque fuese sólo de la mente.

3. *Es un discurso de todo nuestro ser.* Y no sólo del sentimiento, de la razón, del cuerpo, de la ciencia, sociología, ni siquiera de la filosofía y/o teología académicas. Dios no es localizable con ningún instrumento especial.

4. *No es un discurso sobre ninguna Iglesia, religión o creencia.* Dios no es el monopolio de ninguna tradición humana, ni siquiera de las que se llaman teístas, ni tan sólo de las mal llamadas creyentes. Sería un discurso sectario el que quisiera aprisionarlo en cualquier ideología.

5. *Es un discurso siempre mediatizado por alguna creencia.* No es posible hablar sin la mediación del lenguaje, ni utilizar éste sin el vehículo de alguna creencia, aunque no se debe nunca identificar el discurso sobre Dios con ninguna creencia; esto es, hay una «relación trascendental» entre Dios del que se habla y lo que de él se dice. Las tradiciones occidentales lo han llamado *mysterion*.

6. *Es un discurso sobre un símbolo y no sobre un concepto.* Dios no puede ser objeto ni de conocimiento ni de creencia alguna; es un símbolo que se revela y vela en el mismo símbolo del que se habla. El símbolo es tal porque simboliza, y no porque es interpretado como tal.

7. *Es un discurso polisémico que no puede ser ni siquiera analógico.* Tiene constitutivamente muchos sentidos y no puede existir un «primum analogatum», puesto que no puede haber una metacultura desde la que se haga el discurso. Hay muchos conceptos de Dios, pero ninguno de ellos lo «concibe».

8. *No es ni tan sólo el único símbolo para simbolizar lo que la palabra intenta.* El pluralismo es inherente por lo menos a la condición humana e impide que se pueda mentar aquello que la palabra Dios quiere decir desde una sola perspectiva, ni siquiera desde un único principio de inteligibilidad. La misma palabra Dios no es necesaria.

9. *Es un discurso que revierte necesariamente en un nuevo silencio.* Un Dios puramente trascendente, aparte de la contradicción interna en cualquier discurso sobre él, lo convertiría en hipótesis superflua, cuando no perversa, y oscurecería la inmanencia (divina) destruyendo la trascendencia (humana). El misterio divino es inefable y ningún decir lo describe".

Raimon Panikkar
Novenario:
El Ciervo (diciembre 1991) 9-10.

– El *silencio:* Dios, fuente de lo que es, de quien es: no en mí, sino yo inmerso en él, callado por exceso, taciturno más allá de toda palabra. El silencio, lleno de sentido inexplicable, fuente de todo lenguaje que habla.

– El *símbolo:* el lenguaje de Dios puede decirse al hombre a través de la existencia. El universo se refleja en la palabra simbólica, en la oscuridad transparente de la alusión, en la connivencia de la sensibilidad, en la plenitud de hablar sin decir. Lenguaje silencioso infinito, en el que penetramos cada vez más profundamente en un sentir nunca no probado. Allí Dios habla para quien allí está atento, a la vez en la distancia infinita y en la proximidad absoluta. La presencia de Dios es este ser miserable, sufriente, que no me da nada, o que me da sin que yo quiera recibir, y que silenciosamente me lo pide todo. Aquí más duda: es Dios en la paradoja de su miseria. Y, sin embargo, Dios está allí; pues, de la miseria del prójimo confrontada con la mía, surge, si yo quiero, el milagro del amor. Es decir, la liberación (cf. c. 5, § 3).

– *Jesús de Nazaret*: Y todo esto es posible porque, dentro de esa sombra mezclada de desconocimiento y de presentimiento, aparece Dios en persona. Ya no somos nosotros quienes intentamos hablar de Dios; es él mismo quien lo hace. Su palabra sólo tiene un vocablo: Jesús de Nazaret. Y este vocablo es silencio, ya que en él nada queda explicado, aunque todo sea dicho. Dios nos habla y él mismo se designa: Emmanuel, Dios con nosotros. Esta palabra, Jesús de Naza-

ret, uno de los nuestros, no es nada de lo que podríamos pensar o anhelar. Nos dice el nombre de Dios: amor. Y realiza ese amor en nuestra vida de hombres y de mujeres, en contacto con nuestros semejantes, que se convierten en hermanos, aquí, ahora, allí donde estamos, tal como somos. Aparentemente todo queda igual. Todo es paradoja, la paradoja del sentido. La noche se ha iluminado: hallamos el conocimiento de Dios en su desconocimiento, el rechazo de confundir a Dios con nada que no sea él, hallamos a Dios con nosotros, al hombre pobre y crucificado que nos ha enseñado que Dios es Padre (cf. c. 3, § 2).

"La primera pregunta no es: ¿Cómo traduciremos la revelación única de Dios a nuestros múltiples lenguajes y mentalidades? La primera pregunta es más bien la que se plantea Dios a sí mismo: ¿Cómo expresaré mi palabra única y absolutamente concreta en la pluralidad de lenguajes y mentalidades de la humanidad? (...).

Así, pues, la lengua de Dios no es el hebreo, ni el griego, ni el latín. El tiene un lenguaje propio y peculiar: el acontecimiento de Jesucristo, su palabra hecha carne. El habla a través de su carne: a través de lo que Jesucristo es, opera y padece, de lo que hace y deja hacer y, evidentemente, también a través de lo que dice; pero sus palabras sólo constituyen una parte muy limitada de la palabra que él es. Y esta parte permanece siempre esencialmente relativa al resto: a la acción, al sufrimiento y, en especial, al ser. «Yo soy la vida, la resurrección, la puerta, la verdad, el camino»: todo esto no son simples palabras, sino referencias a la irrepetibilidad de su ser, amplificaciones de su «pero yo (os digo)». Si no fuese él quien habla, todo esto sería palabrería absurda y vana. Y si él no hubiese padecido por nosotros, como atestigua la Iglesia primitiva, sus palabras serían arrogantes, sospechosas, y quedarían al descubierto. La totalidad es una única palabra, que difunde su sentido de un modo pluriforme, pero manteniendo a la vez su unidad. Por eso, para nosotros es poco importante saber cuántas palabras tienen su origen en Jesús mismo y cuántas se retrotraen al Espíritu Santo que, según su promesa, continuará explicando su mensaje en conceptos y palabras humanos. El núcleo, la semilla que ha de crecer, es algo irreductiblemente dado, absolutamente inexplicable, a partir de lo cual todo aquello que es incompleto, deficiente, cobra sentido y adquiere coherencia: es el hecho de que aquí aparezca un hombre, un hombre indudablemente real y auténtico, que reivindica para sí el representar a Dios. Evidentemente, hay algo en este hombre que lo diferencia de Dios: ha sido enviado por él, se dirige a él llamándole «Padre»; pero, por otra parte, este hombre es idéntico a Dios: decidirse en pro o en contra de él es decidirse en pro o en contra de Dios. Este núcleo es, pues, tan paradójico que, en él, nos sale al encuentro la radical incomprensibilidad de Dios".

Hans Urs von Balthasar,
La verdad es sinfónica.
Encuentro, Madrid 1979, 53-55.

3

El principio de la teología cristiana

1. Jesucristo como germen de un todo

Según Karl Rahner, por «principio» no ha de entenderse aquí simplemente un primer período de un tiempo más amplio, sino que el vocablo ha de entenderse en el sentido de *arkhe,* como *principium,* que contiene el «todo en germen» ya por el mero hecho de que en este principio se hace la singular experiencia histórica de Jesús como Señor crucificado y resucitado, en relación con el cual se elabora toda teología [1]. Como período histórico, esta teología del principio no es fácil de determinar respecto a lo que sigue temporalmente. Se podría hacer coincidir con el tiempo de la «comunidad cristiana primitiva», con el período de constitución del Nuevo Testamento. Caso de limitarlo así, se deberá tener presente que en este período la teología es ambivalente: proviene aún del Antiguo Testamento y del ambiente de Jesús, y al mismo tiempo piensa desde una mentalidad helénica.

No hay duda de que ya en la Sagrada Escritura podemos buscar el comienzo de una teología, pero ésta no es sólo la repetición de la predicación de Jesús, de su «palabra primitiva», y la descripción histórica de sus acciones, sino también una «interpretación» legítima de la palabra de Cristo y del acontecimiento crístico. En efecto, los evangelios, en sentido propio, no son una biografía, una «vida de Jesús», sino el testimonio que la comunidad primitiva da del hecho de Cristo. Esto se aplica también a las cartas apostólicas y a los demás escritos del Nuevo Testamento. En la cristología neotestamentaria predomina la idea mesiánica del Antiguo Testamento, llevada a cumplimiento por una nueva revelación y presentada como «acontecimiento». Pero, por otra parte, hay que afirmar que el Nuevo Testamento contiene en su interpretación mesiánica afirmaciones que con el tiempo se convertirán en la estructura de las fórmulas cristológicas y trinitarias ulteriores (los símbolos de la Iglesia). Su contenido principal está formado por la idea del Hijo de Dios y la del *Kyrios,* que vienen a ser la interpretación cristológica predominante en las formulaciones de los libros neotestamentarios.

2. Jesucristo, Palabra encarnada de Dios

Para comprender que Jesucristo es el principio de la teología cristiana se requiere una atención

[1] *Teología (Historia de la),* en *Sacramentum mundi,* 6. Barcelona 1976, 555.

especial al hecho de que, a partir de la encarnación, aparece el carácter eminentemente lingüístico de todo el amoroso vuelco de Dios hacia los hombres, que se llame «palabra» a Dios, no sólo en cuanto vuelto a nosotros, sino, con inefable metáfora, en su misma entraña (en cuanto «Segunda Persona»): «La Palabra se hizo carne». «Carne», «cuerpo humano», para nosotros va unido a «lenguaje», hecho físico y corporal: por eso podríamos releer la cita anterior como «la Palabra se hizo palabra».

Hasta Jesucristo, en efecto, Dios no se había metido tanto en la palabra: los relatos sobre el lenguaje en el Edén y en Babel velan su profundidad bajo una apariencia mítica un tanto ambigua; después, hay muchas palabras «desde arriba», pero sin faz humana. Quizá la palabra más profunda es entonces precisamente la negativa, el rechazo de Dios a decir su nombre –al modo de los «dioses»–: «Yo soy el que soy» o, literalmente, «yo soy el Yo-soy».

Pero, en Jesucristo, la vida misma de Dios, su «conversación interior» –a falta de cosa mejor, podríamos usar esta fórmula de sabor tradicional– se hace «un hombre» y, por tanto, se atiene a hablar como hombre. Y de aquí que la «palabra de Dios» quede como en sordina, casi en insinuación, en «comunicación indirecta», aplicando la expresión de Kierkegaard: Jesucristo, eso sí, dice claramente que

---

"El dato central de la revelación es un *mysterion*, o sea, una «disposición de salvación» en el tiempo, que manifiesta el misterio trinitario eterno revelándose para salvar al hombre. Limitarse a una pura teología de la historia de la salvación sería renunciar al aspecto propiamente mistérico que se revela en esta historia. Una pura *theologia*, por el contrario, llegaría a descuidar el hecho de que el *theos* sólo se revela como Dios en una *oikonomia*. Además, si admitimos con Tomás de Aquino que el tema propio de la teología es el Dios vivo, el «Deus salutaris» o «Deus sub ratione deitatis», ya que así es como nos da la salvación, está claro que no podemos alcanzar a ese Dios vivo más que donde se revela como tal, o sea, en Jesucristo (...).

La teología considera a Dios como trascendente a la historia de la salvación, como llevando una vida intratrinitaria independiente, pero de la que no puede conocer nada sino a través de la economía de la salvación. Cuanto más descubre esta economía en toda su pureza, tanto más logrará penetrar profundamente en la «ratio deitatis», en Dios como Dios. No se puede identificar, sin embargo, a la teología con la ciencia de la dispensación temporal de la salvación: ¡Dios trasciende la historia de la salvación! Y a veces en la actualidad se olvida esto: se producen desviaciones tanto a la derecha como a la izquierda, que descuidan lo esencial: o bien que el Dios vivo, alcanzado interiormente por la luz de la fe, no ha expresado lo que es positivamente cognoscible de su ser más que en la economía de la salvación en el seno de la historia, o bien que el misterio de la historia de la salvación es la revelación de un misterio de vida sobrenatural en el mismo Dios. En el primer caso, se renuncia al método cristológico; en el segundo, se olvida que la teología no puede ser identificada con la cristología, que Dios es superior no sólo al corazón del hombre, sino incluso a la historia de la salvación (...).

La teología es una «manifestación de Dios en Cristo»: es por tanto teocéntrica, pero sobre la base de la historia de la salvación, y por tanto cristológica (...).

Todo esto es muy importante para la inteligencia de la teología. Lo mismo que lo creado penetra en nuestro conocimiento natural de lo divino, así lo cristológico penetra en lo interior de nuestro conocimiento de fe del Dios vivo: «utilizamos en esta (sagrada) doctrina sus obras, bien sean de naturaleza o *de gracia*, en lugar de (una) definición (de Dios)». Este aspecto cristológico de nuestros conceptos teológicos es el índice propiamente teológico de la *analogía* de nuestro conocimiento de fe (analogía, esto es, conocimiento de uno –Dios– por el otro –Cristo–)".

Edward Schillebeeckx,
Revelación y teología.
Sígueme, Salamanca 1968, 126-129.

---

es Hijo de Dios Padre, pero esta expresión deja un margen de ambigüedad, necesario para vivir y convivir con él. Pues si Jesucristo hubiera dicho entonces directamente –como decimos ahora en el credo– que era «Dios verdadero de Dios verdadero», su boca humana hubiera ardido y sus discípulos (y su

madre) habrían quedado aniquilados. La plena conciencia de la divinidad de Jesucristo sólo les pudo ser soportable a los suyos con posterioridad y en su ausencia: es decir, después de pentecostés.

A partir de pentecostés, nuestra teología y nuestra liturgia se mueven en un lenguaje que no corresponde a lo que Heidegger denominó la «casa del Ser»: el lenguaje de la palabra de Dios está más bien, para aplicar el verso inicial del *Macchu-Picchu* de Neruda, en el «Del aire al aire, como una red vacía». Una red de insinuaciones, de interpelaciones, de significaciones... que establece una «relación» con un Dios presente y ausente paradójicamente; una red a través de la cual nos invade el viento de la noche infinita, el silencio de los espacios pascalianos.

Para desdramatizar el patetismo de semejante afirmación, sensible a la ausencia de Dios, la teología y la liturgia –como en contrapunto– tienden a subrayar su presencia. Para ello, sin duda, se sirven –entre los otros elementos sacramentales– de la firme proclamación de la «palabra de Dios»: gracias a ella, podemos mantenernos serenos en nuestros balbuceos espirituales, a condición de que esta «palabra *de* Dios» lleve como fruto el posibilitarnos una «palabra *a* Dios». Por Jesucristo.

3. «Hacia la verdad completa»

En el desarrollo de la vida de la fe de la Iglesia primitiva distinguimos la *proposición* y la *escucha de la fe* y el esfuerzo con vistas a lo que se llamará la «comprensión de la fe» (el *intellectus fidei*, en la terminología clásica). La historia de cómo la Iglesia va exponiendo su fe es el nudo de lo que se denomina «historia de los dogmas». El desarrollo del *intellectus fidei*, científicamente comprendido, es el objeto de la historia de la teología. Ambas están bien conectadas. La inteligencia de la fe es elaborada y clarificada en el camino de la fe, que busca su comprensión, hacia la ciencia. Se trata, pues, de la historia del «entender» *(intelligere)* aplicado a la verdad de la fe. A partir de ahí intentamos buscar el parentesco y las diferencias entre los diversos tipos de teología, por ejemplo entre la patrística y la escolástica. La distinción entre estas dos épocas ha de partir, pues, del desarrollo de la inteligencia de la fe y más precisamente de la inteligencia de la fe metódica y sistemática. Esto es lo que asegura a la teología la categoría de ciencia. Ahora bien, cuando buscamos los inicios del *intellectus fidei* metódico y sistemático, encontramos primeramente un estadio «precientífico» al que hay que atribuir una «comprensión vulgar». De ahí nace siempre más claramente el esfuerzo por una comprensión más profunda, bajo la forma de una búsqueda más exigente, de una búsqueda que en verdad sólo acepta lentamente un método sistemático.

Al hablar, pues, del principio de la teología, aplicamos el término a una realidad capaz de desarrollarse, aunque sea lentamente, de ser activa en su devenir. Se trata de comprender la esencia, la vida, la fe de la Iglesia. Unicamente hay historia allí donde hay memoria de los orígenes, del principio y, consiguientemente, una serie de actos que se encadenan en el tiempo. San Buenaventura excluía ya el hecho de que hubiera historia en el mundo de los ángeles.

El principio bíblico se ha recibido en el seno de la comunidad eclesial y ha sido recibido por diversas generaciones de una manera viva hasta el punto de dirigir pensamientos, proyectos, actos, empresas. Por esto no sorprende que haya en la Iglesia otros discursos historiográficos que no coincidan con el *intellectus fidei*, que se sitúen en otro nivel e incluso que no se puedan limitar a hechos comprobables. En este plan cualitativo quedan superados ciertos conformismos externos en favor de una adhesión consciente a la fe asumida. En la vida eclesial siempre ha habido cristianos que han alcanzado una profundidad más allá de los cuadros intelectuales fijados por la ortodoxia, y más allá de las obligaciones morales y de las rutinas litúrgicas. Se han expresado en las creaciones artísticas y por los caminos de la aventura mística, en el silencio de la tarea cotidiana y en un testimonio que a veces ha llegado hasta la muerte. Ha habido entre ellos pobres y ricos, jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, personas instruidas y personas iletradas. Ha habido

franciscanos crucificados en el Japón a finales del siglo XVI y anabaptistas flamencos ejecutados en tiempos de Carlos V. Han existido Francisco de Asís, Ignacio de Loyola y Juan Bosco, junto con mucha gente oscura o anónima que, en nombre de Cristo, han querido hacer más de lo que pide la Iglesia establecida.

Toda esta vitalidad surge de la experiencia de Jesús, asumida en la conciencia de los creyentes. La unicidad de la revelación y de la gracia se ha combinado con la variedad de sus efectos concretos: de ahí el aspecto propiamente social de la fe bíblica, vivida en el seno de la Iglesia celebrante, orante, con inquietud intelectual. Este conjunto constituye la «tradición», que puede ser vivida a distintos niveles.

En esta obra examinaremos sólo el ámbito de la teología: el modo como ella, *intellectus fidei*, se desarrolla como reflexión del germen inicial contenido en la Sagrada Escritura. La teología es la aventura, grande y humilde, de la reflexión eclesial: los padres primitivos y los teólogos medievales, intérpretes del acontecer cristiano, pesan todavía, no porque los teólogos de hoy tengan que repetirlos obstinadamente, sino porque encontramos en ellos aquella fe suficientemente dinámica que ha aceptado el riesgo de reconciliar provisoriamente en un lenguaje relativo unas perspectivas cuyo punto de origen es trascendente e inexpresable.

4. Punto de partida y término: la teología entre la Escritura y la misión y el testimonio [2]

La teología debe determinarse en función de la concepción misma de Iglesia tal como ha sido presentada en el Concilio Vaticano II. Si la Iglesia va peregrinando en la historia (LG 6, 8-9, 16, 44, 48-51) y no ha llegado a su término, si la Iglesia se comprende a sí misma como servicio (LG 17, 36; GS 27,

"Si el hombre conoce verdaderamente a Dios, lo conocerá humanamente. Al igual que la gracia en la naturaleza, la fe no es una luz emplazada en la superficie de una razón: vive en ella. Y la fe no queda contaminada por esa encarnación, a la manera que el Verbo no queda disminuido por haberse hecho carne. Doble misterio teándrico o, mejor, misterio único, el mismo misterio de Cristo, en quien lo divino y lo humano son una cosa: única persona, en la que me sitúa la fe, Hijo eterno de Dios entrado en la historia. El Cristo de la fe en el Cristo de la historia.

Toda la historia pasa por aquí. El teólogo no tiene ni puede abrigar esperanza alguna de encontrar su dato fuera de la historia (...).

Por tanto, es a partir de una historia como trabaja el teólogo. Su dato no lo forman las naturalezas de las cosas ni sus formas atemporales; lo constituyen acontecimientos, que responden a una *economía*, cuya realización está ligada al tiempo, como la extensión está ligada al cuerpo, por encima del orden de las esencias. El mundo *real* es aquél, y no la abstracción del filósofo. El creyente, el teólogo creyente, penetra mediante su fe en este plan de Dios, y aquello que busca la inteligencia, *quaerens intellectum*, es una iniciativa divina, una serie de iniciativas divinas, absolutas, cuyo rasgo esencial es no tener «razón», tanto por lo que se refiere a las iniciativas generales de la creación, encarnación, redención, como a las iniciativas particulares de las predestinaciones de la gracia: contingencias suaves y terribles de un amor que de ningún modo necesita dar cuenta de sus buenas acciones ni de sus abandonos. El auténtico mundo de la contemplación y de la inteligencia teológica es ése, confiado a las iniciativas de un Dios libre que conduce a su grado esta inmensa e indefinible historia, de la que él se constituye principal personaje. De modo que, si existe un problema, será éste el de hallar razones para esta libertad sin razones, «racionalizar» esta historia y no el de conocerla en sí misma, en su inmediata economía. Ya que es evidente que será menester conocerla según las leyes de la historia, y conocer en ella la palabra de Dios: en nombre de este mismo teandrismo de la palabra es por lo que la crítica histórica con todo su aparato se convertirá en el instrumento apropiado de la teología".

M. D. Chenu,
La teología en Saulchoir,
en *La fe en la inteligencia.*
Estela, Barcelona 1966, 240-241.

[2] Cf. J. P. Jossua, *La condición del testigo*. Madrid 1987.

31-32, passim) y no es su propio fin, la teología y el dogma mismo tendrán que interpretarse a partir de estos postulados. La teología sólo se podrá entender con una grandeza relativa e histórica, poseyendo únicamente un valor funcional. La teología es relativa porque se refiere a la palabra de Dios, para servirla, y porque se refiere a las cuestiones de una época determinada, contribuyendo a la verdadera comprensión del evangelio en situaciones concretas.

De este modo, la teología resulta ser una tarea hermenéutica, una obra de traducción. Se sitúa entre dos polos, la palabra de la revelación contenida en la Escritura y la situación actual de predicación. Está al servicio de la manifestación actual de la palabra pronunciada una vez para siempre. Debe mostrar que hoy la palabra pronunciada una vez para siempre es actual, inteligible, realizable y eficaz. En términos de método, se puede formular así: la teología tiene como punto de partida la Escritura y por término la predicación misionera. De aquí se sigue que la teología dogmática no es una simple exégesis de los dogmas y menos aún su simple apologética. Es una función de la Iglesia que renueva constantemente en las fuentes su sentido dogmático de la fe y lo ejerce al servicio de su misión actual.

De esta posición intermedia y ministerial del dogma y de la teología pueden deducirse dos consecuencias metodológicas. En primer lugar, el Concilio Vaticano II afirma, por razón del papel puramente funcional y ministerial de la Iglesia y del magisterio, la posición privilegiada de la Escritura. La Escritura resulta ser el principio formal y vital que debe dirigir a la teología; de ella deben surgir los interrogantes, y no se puede limitar su uso a buscar argumentos para las tesis ya establecidas.

La Iglesia del Vaticano II se define como una Iglesia misionera. Su interpretación de la Escritura no tiene su fin en sí misma, sino en la misión de la Iglesia que se extiende a las dimensiones del mundo. Por tanto, la Iglesia no puede limitarse a preservar la pureza de la doctrina en el interior de sus muros y a no dejarse perturbar por la incredulidad del mundo. Por su testimonio de fe está al servicio de los hombres para responder a sus problemas.

Una teología no es eclesial por el solo hecho de que permanezca, por sus tesis, en el interior de la Iglesia, es una condición indispensable, pero no es su fin. Una teología es eclesial cuando tiene conciencia de una solidaridad con los mismos incrédulos y cuando comprende sus cuestiones consideradas como cuestiones planteadas a su propia fe. Es la responsabilidad misionera de la teología en la Iglesia lo que le impone comprometerse en el camino de la experiencia y del riesgo. Si se comprende este carácter eclesial de la teología, se puede y se le debe reconocer una función crítica legítima en el interior de la Iglesia.

"Hay que volver a tomar el hilo sobre la condición del testigo; cualquier hombre que se interroga y se interesa sobre lo que vive, posee en sí mismo los recursos para comprender y para adherirse; Dios es la cuestión. No me pregunto aquí lo que se evocará en primer lugar ni a partir de lo que se habla, sino el tipo de diálogo que se puede mantener hoy cuando se quiere decir Dios.

El testimonio sobre Dios se inserta a veces en el lenguaje de las imágenes, por la actuación del testigo o por algo que tiene y que descubre el interlocutor en su existencia o en el modo de expresarse; también por el relato de una experiencia o la evocación de una situación vivida, por la reflexión sobre la posibilidad de conocer a Dios; en fin, por el vocabulario más original, el de la venida de su «reino», que pide no sólo el ser explicado, sino más bien ser interpretado.

En nuestro tiempo, no creo mucho en el poder de la evocación de las grandes metáforas tomadas de la vida humana o del cosmos debidamente corregidas –la poesía tiene también su teología negativa– como para imprimir en ellos la señal del misterio. Poemas bucólicos, de amor, de estrellas, o en los que intervienen los cuatro elementos, de la roca a la fuente o del viento a la llama, se han gastado por el uso excesivo y sobre todo revuelven demasiado nuestro pudor, nuestras dudas, nuestra necesidad de tranquilizarnos (...).

Hay que ver al creyente como un hombre o una mujer, situado ante un umbral, puerta, ventana, muro bajo, claraboya, parapeto, o sobre una frontera límite, paso, confín, lindero de un desierto, orilla de un mar; como un hombre o

una mujer que vela, que acecha, que espera sin fin. Esta postura liminar no dice todo lo que se testimonia; habrá que intentar también nombrar lo que no cesa de suceder. Esto no es específico, pues hay otros, además de los creyentes, que tienden más allá de sí mismos; sin embargo, sólo esta postura sitúa al testimonio en su suprema verdad: la lejanía, lo esperado siempre que está por venir, lo siempre inconmensurable por sus signos.

Lo que fue sumamente revelador en Jesús y que se nos da para ofrecer como testigos es la orientación de nuestro ser hacia Dios. Es una manera de permanecer ante él, con él, tan visceral que, aunque a veces se manifiesta, más a menudo debería ser presentida.

Hasta cierto punto, mi propio amor a Dios es el testimonio que le ofrezco; y es humanamente significativo. Algunos ven en ello una alienación, pero otros saben descubrir la más elevada creación posible; es ambiguo, puesto que el testimonio no se realiza más que cuando se reconoce como la savia, no como el fruto. Este amor es a menudo el único índice que me queda de su paso, con el recurso de las horas en las que me ha parecido sentirle nacer en mí.

Aislando lo esencial que no se puede confundir con nada, la formulación anterior es ciertamente demasiado restringida: la huella, el sello observable de Dios en una vida, supera el acto que nos pone en relación con él. La actitud de Jesús con los seres que encuentra es ya plenamente significativa de aquel de quien él da testimonio. Desde la irrupción de Dios en mí, y por ella, he cambiado, y otros se han transformado aún mucho más.

Pero esta señal lleva consigo la doble ambigüedad que afecta a todo signo. En primer lugar, la que le viene de su origen: no solamente puede ser encauzada como todas las conductas, sin exceptuar las religiosas, a una historia personal o cultural, sino que incluso su punto de referencia se hace aleatorio por su falta de especificidad. Esto ocurre también con la que nace de otras interpretaciones incluso opuestas de la fe: se otorga privilegio a veces a un cambio «insólito», al milagro o la incandescencia de lo ordinario, al desprendimiento o al compromiso, a la encarnación o al envío.

Si el creyente llega a hablar, si describe su experiencia, dirá que es de muchas maneras paradójica. Confesará que está superado y desposeído, siendo así que es oyente de una palabra auténticamente reveladora y que recibe un don inestimable; continuará preservando el absoluto misterio del Otro, que sin embargo le ha constituido testigo al manifestarse.

Por eso, esta experiencia es multiforme, pero su aportación más valiosa consiste en la unidad vivida, en el puente tendido entre los reinos de una existencia, y que concuerda con la fuente común de la naturaleza y de la historia. Si al creyente no sólo se le ve, sino que también es percibido por sí mismo como si se mantuviera en un umbral, en la espera, la línea invisible que le une al desconocido y le separa de él no limita con «otro mundo», puesto que atraviesa todos sus pensamientos, sus acciones, sus emociones, sus encuentros (...).

Para los creyentes de nuestro siglo, la certeza de la fe en Dios no puede afirmarse sin su incertidumbre, no como parte de un balance dudoso, sino como componente radical, uno existencial y otro racional, de la experiencia. La acción de Dios en nosotros y la nuestra propia, ambas eficientes, tampoco se sitúan como fuerzas en una dinámica de la «gracia», pero nos atraen por el misterio mismo de la «creación» siempre actual y por el poder renovador que posee el descubrimiento de un amor absoluto (...).

No podemos ocultar que las interpretaciones de la espera del reino hayan sido múltiples. Si queremos comprender lo que ha llegado a ser la manera antigua de hablar de Dios manteniendo totalmente el respeto a su misterio –semejante al tiempo llamado «pasivo divino», como por ejemplo: «serán consolados», que significa «alguien les consolará»–, llegaremos a preguntarnos sobre el sentido mismo del testimonio cristiano en la vida humana y a descubrir la necesidad de tomar una opción. La corriente histórica que brota de Jesús es demasiado compleja y demasiado contrastada para que quien se inscribe en ella no se vea forzado a decir con claridad, y con peligro de equivocarse, de qué versión de las posibles se vale".

Jean-Pierre Jossua,
La condición del testigo.
Narcea, Madrid 1987, 41-46.

4

Historia y teología

1. La experiencia cristiana y la comprensión histórica

Historia y teología: si se planteara el problema en forma de confrontación inmediata entre esos dos temas, se daría por supuesta la existencia de dos unidades estables y continuas. En realidad, cada una de estas disciplinas designa un plural (hay historias, como hay teologías) y sus relaciones designan coherencias propias en cada período. Por tanto, la diferencia entre las combinaciones sucesivas recae, en cada caso, en la distinción entre un tipo de historia y un tipo correspondiente de teología.

Parece que hoy la historia, global o no, ocupa en gran parte el lugar que en otro tiempo tenía la teología, la cual se orienta hacia una posición más «crítica» o más «defensiva» en relación a la situación (entre nosotros) minoritaria de las comunidades cristianas. En cambio, la historia extiende su dominio en todos los campos de la enseñanza y de la búsqueda en las ciencias humanas, pero se diversifica, se fragmenta y se transforma de hecho en causa de crecimientos pluridisciplinarios. La elucidación de las relaciones entre teología e historia choca, pues, con esta dificultad paradójica: los términos de la relación toman, por diversas razones, un carácter que se desliza. ¿Cómo se define la historia? El teólogo no tiene una respuesta clara. Desalentado por esta evanescencia, el especialista corre el peligro de cerrarse en su propia investigación. Sobre unos mismos ámbitos que son vecinos o comunes, aplica concepciones antiguas, a menudo absolutas, de la historiografía o de la teología: demasiadas teologías se apoyan en historiografías muertas, y viceversa. La confrontación viene a ser necesaria.

Por una parte, el historiador considera a la teología como una ideología religiosa que funciona en un conjunto más vasto. ¿Puede reducirla al resultado de ese tratamiento? Ciertamente que no. Pero, como objeto de su trabajo, la teología se le presenta desde dos aspectos, cuyo estatuto es igualmente incierto en la historiografía: es un hecho *religioso;* es un hecho de *doctrina*. Al analizar cómo los historiadores tratan hoy a estos dos tipos de acontecimientos, G. Alberigo diagnosticaba:

> «Hoy, la única razón posible de convergencia y de compromiso común para la reflexión cristiana está basada en la experiencia, más allá de las distinciones disciplinarias cada vez menos adecuadas, una experiencia cristiana que, constitutivamente histórica, no puede ser comprendida con exactitud si hacemos abstracción de una comprensión histórica tomada como dimensión habitual y no como información sobre un pasado que creemos dominar y que, en cambio, condiciona y contribuye a determinar nuestro presente y nuestro futuro» [1].

[1] G. Alberigo, *Historia y teología: la persistencia de un reto:* Concilium 190 (1983) 577-588.

A partir de este planteamiento, las preguntas se suceden: ¿cuál es la significación *histórica* de una doctrina en el conjunto del tiempo? ¿Según qué criterios la entendemos? ¿Cómo explicarla en función de términos elaborados en un período determinado? Cuestiones difíciles y discutibles, si no nos conformamos con un puro análisis *literario* de contenidos y estructuración y si, por otro lado, no rehusamos la facilidad de considerar la ideología como fenómeno social que diluye la especificidad de la afirmación doctrinal.

2. La historia de la teología como parte integrante de la teología misma

La titulación de este apartado, debida a M.-D. Chenu, se basa en el hecho de que, sin su historia, la teología restringiría el campo de su objeto, la palabra de Dios.

> «Es verdad que todas las disciplinas, tanto las de la naturaleza como las del espíritu, se benefician con el conocimiento de su historia: no representa para ellas una erudición superflua, sino el medio homogéneo de descubrir, con su entorno sucesivo, su propia génesis. Como decía Aristóteles, la génesis de las cosas nos ilustra acerca de su naturaleza. Pero el caso de la teología es muy distinto, en cualidad epistemológica: es su mismo objeto el que incluye la dimensión de la historia, puesto que la palabra de Dios, de la que emana el saber teológico, halla su lugar en el desarrollo de la comunidad que la recibe y la vehicula, en una tradición viva que sería erróneo reducir a un simple depósito (...). Cuando la fe se alimenta de inteligencia, halla su creatividad en las diversas culturas que encuentra y suscita en su emanación conceptual. De este modo, la multiplicidad y la evolución de dichas culturas penetran en la fe, que es una en su comunión trascendente con Dios y múltiple en su inmanencia. No existe una fe *pura*» [2].

De este modo, la historia de la teología se sitúa, de un lado, como parte de la historia de la Iglesia, juntamente con la historia de los dogmas y, de otro lado, como momento y presupuesto de la teología misma. Vinculada con la historia de los dogmas y de los concilios, se distingue de ella como el dogma se distingue del teologúmeno. Es cierto que la historia de los dogmas no puede exponerse sin recurrir a la historia del desarrollo de la teología, pero ésta es sólo una parte de la vida doctrinal de la Iglesia, puesto que existen elementos de doctrina no teologizados en la vida pastoral, en la vida litúrgica, etc. Conscientes de esta limitación, podremos reconocer que la historia de la teología nos proporciona, además de modestia, equidad en los juicios, prudencia opuesta a toda prisa irresponsable, duda razonada y razonable, buen sentido y mesura. Son los frutos de una verdadera ascesis intelectual que procura aquella liberación y aquella purificación que H. I. Marrou describió en términos de *catharsis* [3].

Queda patente que para los que nos precedieron hacer teología no supuso un encuentro con el Dios cristiano considerado en abstracto, sino que comportó la historicidad del testimonio creyente, la diversidad de las culturas, las diferenciaciones de las conciencias humanas. Puede decirse en verdad que así como la teología, en este complejo contexto, reflexiona sobre la palabra de Dios vivida en la Iglesia, la historia reflexiona sobre la teología y las teologías.

En la actualidad, el historiador de la teología no se entretiene simplemente en la reconstrucción arqueológica del pasado, sino que propone una nueva lectura, o nuevas lecturas, del mismo, en las que descifra el significado secreto de los hechos más allá del simple dato. Gracias a las percepciones globales, que no son simplemente la suma de los hechos yuxtapuestos, trata de los textos y de las personas, en el interior de su ambiente intelectual y afectivo, siempre en conexión con los hábitos y la sensibilidad del momento. Para ser consecuente con este ritmo de trabajo, lo mismo detalla episo-

[2] M. D. Chenu, *Carta-proemio*, en E. Vilanova, *Historia de la teología*, I. Barcelona 1987, 19.

[3] *De la connaissance historique*. Paris 1954, 273.

dios de resonancia que discierne las líneas maestras de un período que se armonizan con las modificaciones de los cuadros económicos, sociales y políticos.

Por ejemplo, no hay duda de que la conversión de Constantino, al integrar a la Iglesia en el orden romano, tuvo un alcance sólo inteligible, después de mucho tiempo, con la aparición de tensiones imprevisibles y de controversias ideológicas. ¿Cómo comprender a san Agustín, su experiencia y su doctrina, que saturan la teología occidental, separadamente de la impregnación de esa romanidad? ¿Cómo medir la significación del rechazo de la llamada donación de Constantino por parte de los innovadores del siglo XIII, sin situar este proceso en el marco de su evangelismo intransigente? Y así sucesivamente. La entrada de categorías culturales en la expresión de la fe, tanto en los teólogos profesionales como en las devociones populares, provoca estallidos luminosos, pero también, a largo plazo, pesará en dogmatizaciones abusivas.

"Por lo general, los grupos y «movimientos» marginales no suelen argumentar. Más bien narran o, mejor dicho, intentan narrar. Narran la historia de su conversión o vuelven a contar las historias bíblicas, con frecuencia de un modo descuidado, muy fácil de comprender y manipular. Pero todo esto, ¿es solamente una muestra de regresión psíquica, una penosa demostración de infantilismo y arcaísmo en la vida religiosa? ¿Es simplemente la nueva versión de una pseudorreligiosidad fanática en eterno retorno, un desprecio torpe e insustancial de la racionalidad y la argumentación teológicas? ¿No será más bien que aquí aflora lo que en la vida pública y oficial del cristianismo está demasiado reprimido? ¿No invocan precisamente estos grupos marginados el oculto y desecado potencial narrativo del cristianismo? ¿No nos recuerdan a su manera que el cristianismo no es fundamentalmente una comunidad argumentativa e interpretativa, sino narrativa? ¿Que el intercambio de las experiencias de la fe, como de toda «nueva» experiencia originaria, no adopta la figura de argumento, sino la de narración?

De todo esto se desprenden importantes indicaciones y estímulos para la situación pastoral y kerigmática del cristianismo. Si, como parece, la predicación y la pastoral se encuentran en crisis, no es porque se relate demasiado, sino porque apenas se relata ya correctamente, con efectividad crítica y práctica, con intención peligrosa y liberadora... Hace ya mucho tiempo que el potencial narrativo cristiano está vergonzosamente escondido, y sólo se saca a relucir, a lo sumo, para niños y ancianos crédulos, aunque tal vez en ninguna otra parte se reaccione con tanta sensibilidad y con tan graves consecuencias contra el falso relato, contra los meros sucedáneos del relato, contra un simulado intercambio de experiencias, como en la escuela y en el asilo. Por eso hay que evitar sobre todo que esta nuestra apología del relato sea malinterpretada como una nueva legitimación de los típicos «narradores de historietas» en el púlpito y en la catequesis, para que cuenten anécdotas cuando se les pide argumentos. Hay un tiempo para narrar y un tiempo para argumentar. Una distinción que, por lo visto, todavía es preciso aprender.

Al subrayar la importancia de la narración en la predicación y la pastoral, debemos evitar un segundo malentendido: como si aquí se tratase de un retorno a lo puramente privado, arbitrario o estético. Cuando las historias del cristianismo producen esta impresión, no hacen sino mostrar cuánto se han olvidado los cristianos del verdadero modo de contar y recontar sus propias cosas. Es verdad que hay historias que tienen por objeto el consuelo, el desahogo (como, por ejemplo, los chistes políticos en una dictadura). Pero también hay historias «con moraleja», que encierran un sentido de libertad y mueven al «seguimiento». Historias tales las cuentan los «menores de edad», pero también los sabios, que «han comido por segunda vez del árbol de la ciencia» (Kleist). Las cuentan los «pequeños» y también los oprimidos: historias que no se limitan precisamente a celebrar la propia opresión o minoría de edad; historias, por tanto, peligrosas, que buscan la libertad".

Johann Baptist Metz,
La fe, en la historia y la sociedad.
Cristiandad, Madrid 1979, 218-219.

3. Historia del término «teología»

En el ámbito griego, en el que apareció la palabra *teología,* ésta, además de ser un anuncio religioso de Dios, tuvo un segundo significado, que resul-

tará constitutivo para la comprensión cristiana de la tarea teológica: se trata del control crítico del discurso religioso sobre Dios y del esfuerzo, guiado por la razón, para conocer lo divino.

En la filosofía griega, un ejemplo explícito del esfuerzo crítico de la razón lo ofrece el fragmento de la *Politeia* de Platón (378 d-379 a). Aquí Platón define la tarea «filosófica» como racionalmente responsable y amante de la sabiduría, capaz de señalar los criterios para un correcto discurso sobre Dios y de purificar la conciencia religiosa a través de una reflexión crítico-objetiva. En el cristianismo, esto fue reconocido como función constante propia de la teología y de la conciencia religiosa en cuanto tiene una responsabilidad de verdad. La dimensión crítica, que se extiende así a la teología, puede verse ya contenida naturalmente en las actuaciones elementales de la teología que anuncia a Dios. Esta dimensión resulta específica de un particular tipo de teología, allí donde la teología se entiende como *compañera* crítica de la teología que anuncia (teología kerigmática).

El esfuerzo, guiado por la razón, para conocer lo divino, se desarrolla en el discurso riguroso y racional, y responde a lo que Aristóteles llamaba «teología filosófica»: es algo nuevo y distinto respecto al acto lingüístico de la teología directamente religiosa que anuncia a Dios. Tiene diversas denominaciones: «prima filosofía» o «metafísica» o simplemente «teología metafísica». También se la ha definido como «theologia naturalis», pero esta expresión, rica de significado, es equívoca y cargada de toda la problemática naturaleza-gracia.

A diferencia de la teología natural, la llamada «teología sistemática» permanece vinculada al deseo de un entender racional, sobre la base del reconocimiento y de la adhesión, un entender que se presenta como configuración de la fe cristiana. Esta referencia al fundamento constituido por la revelación, así como el libre vínculo con él, ofrecen a la razón un enfoque y una localización especiales sin empobrecer las realizaciones de la razón ante los posibles resultados a alcanzar.

Así, ya en el ámbito cristiano, Clemente de Alejandría juzga que los filósofos paganos, que recibieron la teología de los profetas, son teólogos. Después, con Orígenes, se da un progreso. Aunque habla de los antiguos teólogos griegos (en el sentido tradicional del término entre los paganos), no obstante en él se da un paso hacia un uso propiamente cristiano: en *Contra Celsum*, (6, 18), teología equivale a doctrina de Dios y en el *Commentarium in Ioannem* (1, 24) a doctrina de Cristo Salvador. Orígenes, pues, es el primero que aplica la palabra al conocimiento cristiano de Dios.

En Eusebio de Cesarea, «teología» tiene ya un claro sentido cristiano. Ya no usa el término en el sentido pagano y, si lo hace, añade siempre que se trata de una teología falsa. A partir de este momento, los apóstoles, en especial Juan, son llamados teólogos. En el contexto anti-arriano, teología es la doctrina sobre la divinidad de las tres personas en el seno de la Trinidad.

Por lo que se refiere a la ulterior evolución del término, se debe notar la distinción ya referida entre *theologia* y *oikonomia*, a partir de los padres capadocios. Economía significa la comunicación histórica de la salvación, y teología la contemplación de esta comunicación, que es el elemento suprahistórico sin el cual la historia salvadora no sería conocida con profundidad.

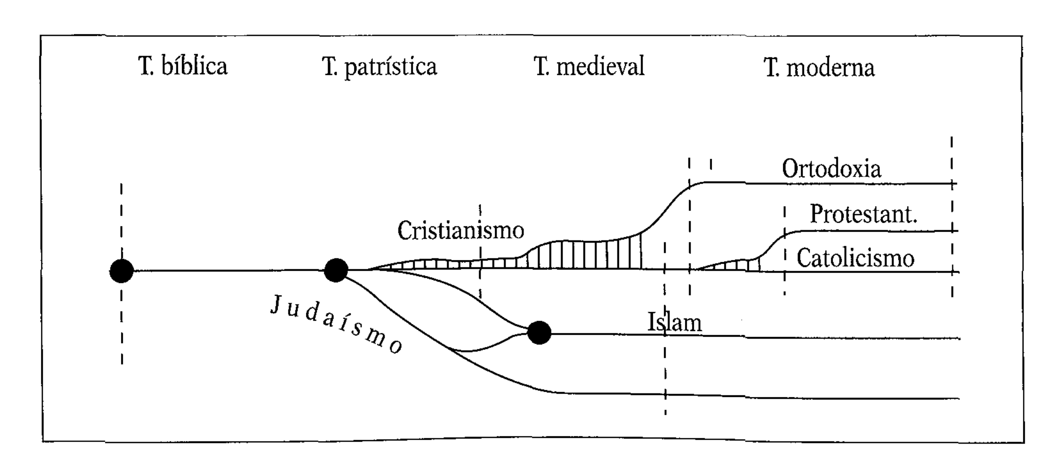
En Evagrio Póntico, la teología es considerada como el grado sumo de la «gnosis». Cabe señalar todavía la visión del Pseudo-Dionisio, según el cual la teología se divide en simbólica (que busca las semejanzas divinas, a la vez que las desemejanzas, que nuestras representaciones sensibles revelan), en teología afirmativa o «katafática» (según el método de aplicar a Dios los atributos positivamente valorados en los seres creados), en teología negativa o «apofática» (caracterizada por la renuncia a expresar la plenitud de Dios) y en teología mística, consumación de los esfuerzos anteriores, que da a la inteligencia una experiencia humana y un éxtasis amoroso en el que coinciden la ciencia y el perfecto amor. Dicha división estaba destinada a influir en los escritores monásticos medievales, inclinados a considerar la teología como una experiencia de fe.

La teología griega se mantuvo sensible a la línea de la economía, tal como ha sido propuesta anteriormente. Dicha teología, denominada, después del cisma oriental, «ortodoxa» (ilustrada en el s. XIV por Gregorio Palamas y Nicolás Cabasilas, en el XV por Scholarios y más recientemente por Khomiakov, Bulgakov, Soloviov, Lossky, Florovski), ha seguido una tendencia mistérica, complementaria de la orientación especulativa dominante en el mundo latino.

Los padres latinos, antes de san Agustín, y el mismo san Agustín, usaron el término teología en el sentido empleado por los paganos, con los cuales mantuvieron fuertes polémicas. San Agustín usa el término en su sentido propio: orientar a los paganos hacia el cristianismo en nombre de un «vera theologia» *(De civitate Dei,* VI, 8). Sólo en el inicio de la Alta Edad Media se introduce el sentido de una cierta *ciencia* de la fe, en la significación aristotélica del término ciencia *(cognitio certa ex causis).* Este uso, que encontró muchas dificultades para ser aceptado, fue preparado por Abelardo y Guillermo de Auxerre y desarrollado ampliamente por santo Tomás. Construir una *ciencia de Dios* que asumiera todo otro saber, expresar en un lenguaje humano el punto de vista de Dios, ésta fue la finalidad de la teología medieval.

En el siglo XVI, la Reforma protestante, convencida de la importancia exagerada dada a la tradición y a las tradiciones por los teólogos católicos y ortodoxos, limita la teología al estudio de la Biblia. Ante este hecho, la teología católica adquiere un carácter de «controversia» (Belarmino, Cano), significando con ello que la teología se reduce a la transmisión y a la formulación ortodoxa de la fe contra la herejía, y enseguida contra «el mundo». A partir de finales del siglo XIX, se convierte en una especialidad dedicada al estudio de un determinado sector de la tradición.

Después del Vaticano II, sobre la base de un rigor intelectual y de una exigencia comunitaria, la teología no se considera como ciencia en el sentido aristotélico. En el vocabulario actual se acostumbra a reservar el término de ciencia a un grupo de disciplinas cuyas posibilidades y recursos para aproximarse a la verdad son verificables. Para las llamadas disciplinas del espíritu se utiliza el término *saber,* el desarrollo de las cuales respecto a la verdad se considera más deficiente. No obstante, no se excluye un carácter crítico y riguroso. El primero de estos caracteres supone que la teología debe tratar cuestiones vivas, con la ayuda de las otras ciencias propiamente dichas, consideradas como verdaderos «lugares teológicos». Ello significa que en la comprensión de la fe se deben satisfacer todas aquellas exigencias que se imponen cuando se quiere reflexionar sobre su objeto. En este sentido, la teología es una ciencia crítica, pero modesta. Es preciso descartar todo apetito de posesión de la verdad, toda especulación confusa, toda actitud simplemente afectiva o imaginativa. Por otra parte, el rigor metodológico exige la investigación de la coherencia de los elementos que intervienen en el estudio.



4. Pluralismo y periodización

De lo expuesto hasta aquí se deduce y se justifica el pluralismo teológico, presente ya en los mismos escritos del Nuevo Testamento. En el curso de la historia cristiana, el caso más notable, por desgracia demasiado olvidado por una especie de consentimiento tácito en la separación, humana y religiosa, arranca de la geografía espiritual de la cristiandad: la situación del oriente y del occidente. Después de varios siglos de historia, y gracias a un mejor conocimiento de los padres griegos, experimentamos profundamente las divergencias de sus dos teologías: éstas son motivo de dolor si las consideramos una de las causas más definitivas del cisma, pero son motivo de complacencia si, dentro de la ortodoxia y de la unidad de fe, sabemos ver en ellas dos esfuerzos complementarios para comprender mejor el misterio, para estar mejor poseídos por la verdad, una y total, de los misterios revelados.

El pluralismo se va acentuando a través del tiempo; para captarlo mejor, es útil recurrir a la periodización de la historia de la teología, aunque tropieza con dificultades parecidas (a veces, idénticas) a las de la división de la historia eclesiástica. Y todavía la tarea se complica cuando se atiende a la teología sistemática, o a la moral, o a la fundamental, o a la pastoral... o a los bloques confesionales: teología católica, ortodoxa, protestante... Atendiendo aquí, de modo primordial, a la teología sistemática en el ámbito católico, podemos partir de la intuición de Karl Rahner, lo que él llamó una «teología del principio», ya mencionada aquí en el capítulo 3. El principio contiene el «todo en germen» por el mero hecho de que en este principio se hace la singular experiencia histórica de Jesús como Señor crucificado y resucitado, en relación con el cual se elabora toda teología. Como período histórico, esta teología del principio no es fácil de determinar respecto a lo que sigue temporalmente. Se podría hacer coincidir con el tiempo de la «comunidad cristiana primitiva», con el período de constitución del Nuevo Testamento.

Siguió la teología patrística, desde los denominados padres apostólicos y padres apologistas –aunque en relación con los primeros se tenga que matizar la afirmación–, que se desarrolla en el momento de la cristianización del imperio romano. Ello explica que el estudio de dicha teología quede determinado por una doble investigación. En primer lugar, hay que prestar atención al modo como se organizan las relaciones entre el cristianismo y el imperio en el plano histórico-político: de qué modo entendió la Iglesia su proyecto de estar en el mundo. En segundo lugar, hay que ver las relaciones entre el cristianismo y el imperio en el plano teológico de la escatología. Se dio una progresiva pérdida de este sentido escatológico hasta el sobresalto agustiniano de *La ciudad de Dios*, después de la caída de Roma, el año 410.

Además, interesa darse cuenta de que en la teología patrística se reflejan la unidad y las particularidades culturales del imperio como espacio en que aquélla se desarrolla. Unidad no significa, naturalmente, que dicha teología no haya contenido un rico pluralismo de aproximaciones y escuelas, unas más acertadas que otras; incluso no faltaron las que se desviaron hacia el cisma o la herejía. Pero todas las manifestaciones teológicas compartían un espacio geográfico y culturalmente limitado y un horizonte común de comprensión, el mundo grecoromano. Todo este espacio, comparado con la teología del principio y con la que seguirá en la Edad Media, explica la unidad real de ese primer intento de profundizar la fe, digno de ser estudiado.

La comprobación de la existencia, hasta comienzos del siglo XIII en occidente, de una teología de tipo tradicional que se cultivó sobre todo entre los monjes, se añade a la comprobación de dos realidades: la primera podría ser llamada un dato de sociología histórica; la segunda es un dato de historia del vocabulario.

En primer lugar, se nos impone el hecho de que a dos ambientes diferentes respondieron dos modos diferentes de reflexión teológica. Los dos ambientes y los dos modos de reflexión que se desarrollaron en cada uno de ellos determinaron la coexistencia o, si se prefiere, la existencia paralela de lo que Leclercq denominó las «dos edades medias» [4], una edad me-

---

[4] *Médiévisme et unionisme:* Irénikon 19 (1946) 12-14.

dia monástica y una edad media escolástica (esta última debida a los lejanos orígenes del método escolar, que se remonta al siglo IX e incluso antes). «Coexistencia», porque las dos edades medias no fueron sucesivas, sino contemporáneas; «paralelas», pero con la excepción de que, sin confundirse nunca, a veces se encontraron. Hubo entre ellas conflictos ocasionales, sin que habitualmente estuviesen opuestas una a otra; al revés, ambas se beneficiaron mutuamente.

Este dato de sociología histórica se reflejó en general en el vocabulario cristiano y, en particular, en el de la reflexión religiosa y en la misma designación de esta reflexión. En efecto, a la aparición y desarrollo, en la edad media escolástica, de un tipo de reflexión religiosa influido por métodos escolares, y luego por la utilización de Aristóteles, respondió el uso del término antiguo «teología» en un sentido nuevo, el de una actividad de carácter científico. Gracias a Abelardo, tal innovación conduciría a las controversias que más tarde –hasta nuestros días, pero sobre todo a finales del siglo XIII y comienzos del XIV– suscitó la noción de «teología como ciencia». Pero, por otro lado, a la persistencia y desarrollo, dentro de la edad media, de una reflexión religiosa de tipo tradicional respondió la persistencia del sentido antiguo de la palabra «teología» que, a través de toda la edad media latina, por lo menos hasta el siglo XIII, siguió designando una forma de oración a base de ascesis que termina en la contemplación, y en un modo sapiencial de conocimiento alimentado por la oración, que lo prepara y del cual resulta. Esa forma de hablar y la aspiración espiritual que revela han reaparecido en todas las épocas, cuando la especulación escolástica, tan legítima si se relativiza en el seno de sus límites históricos, ha querido ser la única forma de teología.

Así, las enormes diferencias entre dos grandes figuras como son Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino provienen de un siglo y medio de esfuerzos incesantes para reunir y clasificar datos, para intentar –en los comentarios– comprenderlos a fin de integrarlos mediante el procedimiento de limitarlos a cuestiones y para asegurar una coherencia en el conjunto de las soluciones propuestas, sirviéndose del *corpus* aristotélico como infraestructura. Lo que a menudo ha sido presentado como paso de lo implícito a lo explícito fue en realidad, para la conciencia cristiana, el paso de una menor a una mayor diferenciación. Esta conciencia cristiana se diferenció gracias al sentido común, a la reflexión, a la cultura artística y literaria... Se definen los términos y se resuelven los problemas. Lo que se había vivido y dicho de una manera se convertía entonces en objeto de un pensamiento advertido que reorganizaba, relacionaba y explicaba.

Después de largas vicisitudes, la teología escolástica tuvo un desarrollo posterior en la época del barroco, también con intención controversista respecto a la teología de la reforma protestante. Las disputas, en el interior del catolicismo, no faltaron, con el interés de restaurar un agustinismo extremo en el bayanismo y en el jansenismo.

Después se desencadenó el proceso de la Ilustración, que determinó la era moderna, de inspiración racional, occidental y eurocéntrica. Caracterizada por la disgregación de las imágenes religiosas y metafísicas de aquel mundo considerado tradicional, afectó directamente a la teología. Asistimos a lo que se podría denominar el final de la «inocencia del conocimiento teológico»: la contestación a la inocencia histórica, social, metafísica fue radical. El pensamiento filosófico recibiría la contraofensiva de una teología neoescolástica, incapaz de responder a los grandes interrogantes de la modernidad.

Con un talante apologético y defensivo, la teología católica –al servicio de la Iglesia jerárquica– acentuaría temas eclesiológicos, bajo el signo de la recuperación de la autoridad pontificia, conseguida en el Concilio Vaticano I (1870). A partir de aquel momento, una efervescencia notable recurre el siglo XX, hasta llegar al Concilio Vaticano II (1962-1965), que consagró una auténtica renovación teológica y que representó el primer intento de diálogo con la modernidad. En el postconcilio, el nacimiento de las teologías regionales y contextuales, los problemas sobre el lenguaje y otros fenómenos provenientes del ambiente cultural postmoderno han dado lugar a un amplio pluralismo.

GRANDES FIGURAS DE LA TEOLOGIA CRISTIANA

TEOLOGIA PATRISTICA

Siglo	Titulación	Representantes principales
I-II	Padre apostólicos	I Clemente, Ignacio, Policarpo, Carta de Bernabé, Pastor de Hermas, Didakhé
II	Apologistas	Arístides, Taciano, Justino, Teófilo, Carta a Diogneto
II-III	Formación de la teología sistemática	Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Ireneo de Lyon, Hipólito
III-IV	Nacimiento de las escuelas teológicas	*Alejandrinos:* Atanasio, Cirilo de Alejandría *Capadocios:* Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa *Antioquenos:* Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo
IV-V	Esplendor de la patrística	Agustín, Jerónimo, Ambrosio, León Magno, Hilario de Poitiers, Efrén
VI-VII	Patrística tardía	Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla, Máximo el Confesor, Pseudo-Dionisio, Boecio, Juan Damasceno

TEOLOGIA ORIENTAL

Siglo	Titulación	Representantes principales
XI-XIV	Teología mística	Simeón el Nuevo teólogo, Gregorio Palamas, J. G. Scholarios, Nicolás Cabasilas
XVII	Confrontación con el pensamiento occidental	Cirilo Lukaris, Pedro Mogilas, Dosieteo
XIX	Teología eslavófila	I. Kireiévski, A. S. Khomiakov, Filareto de Moscú
XIX-XX	Filosofía religiosa	Vl. Soloviov, N. Berdiáiev, S. Bulgakov
XX	Teología neopatrística	Vl. Lossky, P. Evdokimov, G. Florovski, J. Meyendorff, A. Schmemann, J. Zizoulas, Ch. Yanaras, O. Clément

TEOLOGIA ESCOLASTICA

	Siglo	Titulación	Representantes principales
ESCOLASTICA MEDIEVAL	XI-XII	Inicios	Anselmo de Canterbury, Gilberto Porretano, Anselmo de Laón, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo
	XIII	La gran escolástica	*Escuela dominicana:* Alberto Magno, Tomás de Aquino, Maestro Eckhart *Escuela franciscana:* Buenaventura, Juan Duns Escoto
	XIV-XV	Escolástica tardía	Guillermo de Ockham, Gabriel Biel
TEOLOGIA POSITIVO-ESCOLASTICA	XVI	Euforia tomista	Cayetano de Vío, Fco. de Vitoria, Melchor Cano
	XVI	Teología de controversia	Roberto Belarmino, Ambrosio Catarino, Thomas Stapleton, Gregorio de Valencia
	XVII	Teología barroca	*Escuela jesuítica:* F. Suárez, G. Vázquez, L. Molina, Ripalda, Lugo, Lessius, D. Petavio *Escuela dominicana:* D. de Soto, D. Báñez, B. Medina, Juan de Santo Tomás
NEOESCOLASTICA	XIX	Teología de restauración	F. Kleutgen, C. Schrader, J. B. Franzelin, G. Perrone
	XX	Movimientos de renovación	P. Rousselot, J. Maréchal, Card. Mercier, P. Mandonnet, A. Gardeil, M.-D. Chenu, Y. M. Congar, H. de Lubac, H. Bouillard, K. Rahner, E. Schillebeeckx

TEOLOGIA PROTESTANTE-LUTERANA

Siglo	Titulación	Representantes principales
XVI	Orígenes	Lutero, Th. Müntzer, H. Zwinglio, J. Calvino
XVI-XVII	Ortodoxia luterana	M. Chemnitz, L. Hutter, J. Gerhard, G. Calixt, A. Calov, D. Hollaz
XVII-XVIII	Pietismo	Ph. J. Spener, A. H. Franke, N. L. von Zinzendorf
XVIII	Ilustración	H. de Cherbury, M. Tindal, J. Carpov, S. J. Baumgarten, J. S. Semler, H. S. Reimarus
XIX	Efervescencia teológica	F. Schleiermacher *Hegelianos:* Ph. Marheineke, K. Daub, D. F. Strauss, L. Feuerbach *Neoluteranos:* F. J. Stahl, Th. Kliefoth, W. Löhe, A. F. C. Vilmar *Escuela de Erlange:* A. Harless, G. Thomasius, J. C. K. Hofmann S. Kierkegaard *Protestantismo liberal de la escuela de Tubinga:* F. Ch. Baur, H. J. Holtzmann, A. Ritschl, A. von Harnack, W. Herrmann M. Kähler, A. Schlatter *Escuela de historia de las religiones:* E. Troeltsch, J. Weiss, A. Schweitzer, H. Günkel
XX	Euforia teológica	*Teología dialéctica:* K. Barth, E. Thurneysen, E. Brunner, F. Gogarten, D. Bonhöffer *Teología existencial:* R. Bultmann, P. Tillich, K. Käsemann, G. Ebeling, J. Moltmann W. Pannenberg, E. Jüngel, D. Sölle

"Si Cristo ha tomado sobre sí el destino de la impiedad en todas sus formas, cada una de esas formas ha de constituir también una fase de su camino. Nos encontramos, pues, ante un pluralismo sin límites, que incluso tiene la ventaja de estar justificado desde una perspectiva estrictamente teológica y cristológica. Si ordenamos los diferentes y contrapuestos puntos de vista de acuerdo con un esquema, a la manera en que hizo Hegel en su *Dialéctica*, ningún punto de vista demasiado particular o singular puede caer fuera del sistema de la verdad; por el contrario, se llega a una ordenación interna del Absoluto-Uno en toda su variedad cromática, que, a través del «saber absoluto», se deja integrar nuevamente en la plenitud de la unidad concreta".

Hans Urs von Balthasar,
La verdad es sinfónica.
Encuentro, Madrid 1979, 41.

5. Historia de la teología y práctica teológica

Es evidente que la visión de la práctica y del discurso teológicos en función de la historia implican hoy no sólo modelos culturales emanados del cristianismo (toda la civilización occidental está marcada por él), sino opciones actuales. La convergencia de historiadores y teólogos es la de poner al día, de criticar, de revisar dicha visión. Teología e historia tienden a bosquejar y a resolver la problemática propia de la práctica teológica. La teología no es la suma de consecuencias que se deducen de unas verdades recibidas. Intenta explicitar la inteligibilidad que un acontecimiento ha instaurado. Es una palabra que postula un tiempo oportuno. Tiene como tarea interpretar coherentemente una rela-

ción de fidelidad y de diferencia a la vez respecto a un origen, que toma simultáneamente la forma presente de un *acto* de fe y la forma pasada de unos *orígenes*, de los cuales depende nuestro hoy, pero de los que también se aleja, se diferencia. El lenguaje teológico debe revelar una experiencia actual, no puede reducirse a un recurso al pasado que la determina.

En esta perspectiva, una revelación cristiana puede tomar dos aspectos, pedagógicamente distintos, pero de hecho indisociables el uno del otro. Uno se refiere a la expresión *comunitaria* de los creyentes, e introduce la relación de sentido con el obrar social. El otro es la posición *crítica* en el campo cultural: al restaurar el lazo del lenguaje cristiano con el hecho original, Jesucristo, la teología mantiene la relación de una «comprensión» cristiana de sus orígenes pasados y la posibilidad presente de una praxis que permita la aparición de nuevos modos de inteligibilidad. Michel de Certeau denominó a este mecanismo «ruptura instauradora»[5]. La expresión está elaborada en una reflexión epistemológica sobre la historia: ésta no halla sus objetos todos ellos hechos ya en un principio, sino que los va descubriendo y así les da sentido. La ruptura instauradora es el «trabajo de diferenciación» entre un presente y un pasado.

El término «ruptura» manifiesta más bien un hecho, antes que sugerir un método. Los hechos son considerados por la historiografía de los discursos teológicos y, más corrientemente, por todos los análisis del lenguaje propios de las racionalidades modernas. El programa no es una palabra de orden que libere de la tradición; es la tarea de ofrecer «la interpretación coherente de una relación de diferencia y de fidelidad a una historia», que toma a la vez la forma de un presente y de un pasado, de una experiencia actual de fe y de estructuras antiguas de pensamiento: el presente «autoriza» a la inventiva teológica, el pasado la permite sin determinarla.

[5] *Faire de l'histoire:* Recherches de science religieuse 58 (1970) 481-520; cf. el comentario de J. Moingt, *D'ailleurs de la Théologie: Ibíd.*, 76 (1988) 365-380.

Es verdad que, en esta perspectiva, parece más fácil enunciar los silencios a que la teología debería resignarse que no a los conocimientos a que aspira. Puede testimoniar cuál es el acontecimiento fundador; puede describir el tipo de relación al mundo que hace posible este testimonio, que es la praxis cristiana; puede explorar las posibilidades abiertas por el origen y extender la red de múltiples relaciones que se han originado. Pero no puede ambicionar ni ofrecer un conocimiento objetivo del acontecimiento fundador, ni recapitular toda su historia en forma de un saber universal. Articulado a una praxis, ya que no puede presentarse como la pura expresión de la experiencia cristiana, el historiador de la teología llega a ser el anuncio de un esencial. La gran lección recibida es que ninguna teología se halla en situación «sacerdotal» de decir a todos una verdad para todos. Debe buscarse la cuestión teológica allí donde existe, en la vida, en la filosofía moderna, en los ámbitos donde el sentido se articula en el lenguaje de una sociedad o aun construir lo que la antigüedad llamaba precisamente teología: el discurso relativo a los grandes interrogantes de la existencia. Más allá de las certezas de antes, un trabajo parece debe continuar para descubrir, en el seno de la comunidad, un dinamismo, también en terminología de Michel de Certeau, en «forma viajera».

6. Memoria y profecía

Memoria constante de la palabra consignada en la Escritura, la teología es también memoria de la vida de la Iglesia. La palabra no sólo tiene un sentido para la existencia personal del cristiano, sino para la existencia de la Iglesia misma. La Iglesia se apropia el sentido de la palabra en su conducta a través de la historia. Las situaciones nuevas que nacen, los problemas que se plantean, el ritmo del mundo que cambia, el conjunto del movimiento de la historia llevan a la Iglesia a escrutar la palabra, a la luz del Espíritu, para apropiársela en un nuevo estilo de existencia. La visión de cada época le da ocasión de volver a la palabra, no para repetirla literalmente, sino para adquirir la fuerza necesaria

para no descartar todos esos valores y tener la audacia de asumirlos en un estilo eclesial renovado. La teología se convierte en memoria de la vida de la Iglesia: no es extraña a ninguna de las maneras en que la Iglesia se ha encarnado con más o menos fidelidad a la exigencia de la palabra.

Memoria de la vida de la Iglesia, la teología es sobre todo memoria de la reflexión en la Iglesia. La palabra de Dios, expresada en una palabra humana, conoce la ambigüedad. Necesita interpretación. Es también objeto de las pasiones de los hombres, capaces de vaciar su sentido. Es criticada por las filosofías, puede envejecer por las culturas. La Iglesia, asistida por el Espíritu, se esfuerza por recordar el sentido auténtico de la palabra comunicada.

Además de ser memoria de la vida de la Iglesia, la tensión escatológica que se da en toda la historia salvadora proporciona a la teología su mismo dinamismo: el de interpretar el evangelio en el hoy de cada día. Dicha interpretación, denominada «profética», debe responder a la comprensión del mundo que tiene el hombre actual. Esta comprensión está fundamentalmente orientada hacia el futuro. La mentalidad actual no es en primer lugar contemplativa, dirigida hacia el pasado, sino más bien operativa, de cara al futuro. El hombre moderno aspira a lo nuevo. Esta aspiración caracteriza el espíritu que domina las revoluciones sociales y técnicas de nuestro tiempo. La fascinación por el futuro transforma la realidad existente y permanente en una realidad cambiante y provocante, de manera que lo más real que se encuentra en el presente parece que es las posibilidades del futuro.

La teología proclama la esperanza en el futuro como el advenimiento del misterio de Dios, del Dios que va manifestándose a lo largo de la historia. De este modo, la teología resulta ser conocimiento provisional, en la oscuridad, radicalmente imperfecto. La eminente realidad de su objeto no la rehabilita y no reduce la total inevidencia que supone. Si se aplican a nuestro conocimiento teológico los criterios de la ciencia aristotélica, por ejemplo, se observa todavía más la desproporción entre el deseo de nuestra curiosidad y las tinieblas a que se ve forzada. Sólo se sabe que la fe, fundamento de la teología, es una acomodación oportuna y bondadosa del mismo Dios que así capacita al hombre para la visión futura, totalmente gratuita. A la orientación de simple futuro históricamente comprometido, la teología opone una apertura histórica a la trascendencia, gran exigencia de la fe.

"Como fundamento teológico de nuestro tema propondría la tesis siguiente: *La Iglesia debe comprenderse y acreditarse como una institución que lleva en sí un recuerdo de libertad subversiva, del que da testimonio público y cuya tradición asegura en el seno de los «sistemas» de nuestra sociedad emancipatoria.*

Esta tesis se basa en la *memoria* como expresión fundamental de la fe cristiana y sobre el lugar especial y central que ocupa la libertad en el núcleo más íntimo de nuestro acto de fe. En la fe damos los cristianos cumplimiento a la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi;* en la fe hacemos memoria del testamento de su amor, en el que el reino de Dios se manifestó a los hombres precisamente allí donde la dominación del hombre por el hombre quedó por los suelos, desde el momento en que Jesús se puso de parte de los que no contaban, de los oprimidos y marginados, proclamando así el advenimiento del reino de Dios como poder liberador de un amor sin reservas. Esta *memoria Jesu Christi* no es un recuerdo que nos resguarde engañosamente de los riesgos del porvenir. No es una especie de reverso burgués de la esperanza. Lleva consigo, justamente, una anticipación bien determinada del porvenir, concebido como porvenir de los que no tienen esperanza, de los fracasados y apurados. Es esto lo que hace de ella una memoria *liberadora y subversiva* que acosa a nuestro tiempo y lo pone en tensión, puesto que nos hace recordar precisamente este porvenir y no un porvenir indeterminado, y nos obliga, además, a transformarnos constantemente para estar a la altura de ese porvenir. Semejante memoria rompe el encantamiento que tiene embrujada a la conciencia hoy dominante. Se remite a la historia, pero no haciéndola cargar con el fardo de nuestros intereses actuales (...). En mi opinión, la fe cristiana puede y debe ser considerada como una *memoria* así, y la Iglesia como *forum* de esa *memoria*. Los símbolos de fe y los dogmas son las

fórmulas en que esta memoria subversiva encuentra su articulación pública. El criterio de su autenticidad cristiana es el potencial subversivo, liberador y redentor que pueden desplegar a la hora de presentar el recuerdo de la libertad de Jesús en el interior de la sociedad actual, de sus formas de conciencia y de su praxis. La Iglesia es la memoria pública de la libertad de Jesús en el seno de los «sistemas» emancipadores de nuestra sociedad; la Iglesia propaga el recuerdo de una libertad que es un don, el recuerdo de la historia escatológica de la liberación, efectuada por Dios en beneficio nuestro, mediante la muerte y resurrección de Jesús. Esta libertad no se puede reducir al ideal burgués de la adultez, que procede de la Ilustración, ni al *pathos* de liberación, que caracteriza la historia de los movimientos revolucionarios".

Johann Baptist Metz,
Presencia de la Iglesia en la sociedad:
Concilium (1970) n. extr., 249-250.

5

La teología como sabiduría y como ciencia

1. Hacia la comprensión de la fe

La voluntad de comprender la fe –generalmente conocida con la fórmula *fides quaerens intellectum*, o *intellectus fidei*– para ser un impulso cognoscitivo específicamente bíblico y cristiano, distinto del programa helénico, presupone la presencia de la fe.

La fe es un conocimiento particular. Si no se moviera en la oscuridad, no tendría necesidad de comprenderse; pero si no fuera iluminadora, no podría ni tan sólo orientarse hacia una meta de más comprensión. Basta recorrer la Biblia. La conducta de Abrahán representa la normativa de lo que definimos como «fe». Su ámbito se extiende de Gn 12 hasta Heb 11. Con este modelo de fe aparece lo propio de la fe judeo-cristiana: incluye una dimensión de obediencia, que todavía subraya que la fe se mueve en la oscuridad. A la vez, aparece un camino que conduce a una nueva presentación de la verdad, la cual coincide con la autorevelación de Dios. Aquí está la paradoja de la obediencia de la fe, en la cual tiene lugar una nueva comprensión. La fe que busca comprenderse no va contra sí misma negándose, para superarse, o exaltando la oscuridad del no entender, sino que sigue una luz que inicia un proceso hacia su compromiso activo. Así la nueva comprensión forma parte de un nuevo modo de ser. La traducción errónea de Is 7,9, según los Setenta («nisi credideritis, non intelligetis») y que, hasta en la época de los padres, tuvo un papel muy significativo para la relación entre *creer* y *comprender* y para la teoría de la teología entendida como «comprensión de la fe», fue un malentendido lleno de consecuencias. El error filológico cultivó la verdad teológica y enseñó a considerar la teología como «comprensión de la fe».

Ahora se toma conciencia de que la fe supone procesos de comprensión ordenados a entender la realidad, que pueden ser géneros distintos y que se denominan diversamente. Basta recordar los numerosos términos bíblicos para designar el ver, el conocer y el comprender, desde el *ginoskein* del evangelio de Juan a la *gnosis* paulina.

"Que te busque, Señor, deseándote
y que te desee buscándote,
que te encuentre queriéndote".

Anselmo de Canterbury,
Proslogion, 1.

2. Las direcciones principales del conocimiento de la fe

Precisamente de estas dos expresiones se pueden deducir las dos direcciones principales que conducen al conocimiento de la fe. Se trata de un hecho histórico que afecta directamente a la persona y que transforma la existencia. El creyente se comprende a sí mismo de un modo nuevo. Así la «fe» (como «acto de creer») se puede describir como experiencia de luz. Comprender como transformación de la existencia no lleva más allá de la fe, sino más bien a la dimensión interna personal de la misma fe. El conocimiento de la fe lleva todavía a recoger los contenidos objetivos inteligibles que se dan en la «fe» (como objeto que se cree) y que se pueden articular y penetrar en términos de comprensión como verdad hermenéutica objetiva (a diferencia de la clarificación del sentido personal), sea individualmente, sea en la cooperación comunitaria de la comunicación. Mientras el conocimiento de la fe entendida como clarificación del sentido personal es más bien individual, concreta e inconfundible y lleva al hombre hacia su verdad originaria ante Dios, el conocimiento de fe «objetiva» se limita al mundo inteligible de la fe, que es comunicable, para penetrarlo a través de la comprensión. En este terreno y en estas condiciones creció sustancialmente la teología en la edad de los padres, que asumió precisamente el nombre de «teología».

Esta teología subraya un aspecto entre los dos modelos indicados precedentemente. Es un real *pensar la fe*, pero no es una teología racional en el sentido indicado. Tiene otro concepto del conocimiento y actúa en otras condiciones. Es *sapiencial*, motivo por el cual puede ser definida como *verdadero amor a la sabiduría (vera philosophia)*, no racional ni científica. Conoce la especulación y la sistematización. Su objetivo es la certeza inteligible de la visión espiritual, no la precisión racional del pensamiento discursivo. Por sus grandes enfoques y por su núcleo espiritual se la podría definir como «contemplación intelectual en el ámbito interno del

"Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera es como conocemos los primeros principios, y es inútil que el razonamiento, que no tiene parte en ello, trate de combatirlos (...).

Y es menester que la razón se apoye sobre estos conocimientos del corazón y del instinto, y que fundamente en ellos todo su discurso (...).

Y es tan inútil y ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios, para poder asentir a ellos, como lo sería que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra, para querer recibirlas.

Esta impotencia no debe servir, pues, sino para humillar a la razón, que quisiera juzgar de todo, pero no para combatir nuestra certeza como si no hubiese más que la razón capaz de instruirnos. ¡Pluguiera a Dios, por el contrario, que jamás tuviéramos necesidad de ella y que conociésemos todas las cosas por instinto y por sentimientos! Pero la naturaleza nos ha negado este bien; por el contrario, no nos ha dado sino muy pocos conocimientos de esta suerte; todos los demás no pueden adquirirse sino por razonamiento.

Y por esto, aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento del corazón, son muy felices y están muy legítimamente persuadidos. Pero a quienes no la tienen no podemos dársela sino por razonamiento, esperando que Dios se la dé por sentimiento de corazón, sin lo cual la fe no será sino humana e inútil para la salvación".

Blaise Pascal,
Pensamientos.
Espasa-Calpe, Madrid [5]1950, 60-61.

misterio salvador», o camino del espíritu hacia la luz de la verdad que redime y que nos hace felices, cosa que no excluye la apologética, la polémica y el concepto mismo. La creatividad del espíritu, la respiración y la fantasía actúan en ella más libremente que en la teología racional, que se mueve mejor en los contextos de argumentación fundante que en los de invención. Oración, meditación y predicación son más próximas, aunque su objetivo no sea directamente el «enseñar» la doctrina. Si bien un abismo separa a la teología racional en el sentido expuesto, las dos teologías pueden encontrar un común denominador si consiguen coincidir en un concepto de razón capaz de «mediar» la fe y su posible comprensión, como demuestran tantos ejemplos históricos.

3. El conocimiento simbólico a la base de la sabiduría

«Se accede a la existencia de Dios por la adoración, no mediante pruebas. Es el argumento litúrgico e iconográfico» [1]. Claro que en la mente de Evdokimov no es un argumento de autoridad, a partir de la historia; hallaríamos de nuevo este tipo de argumento si considerásemos la celebración litúrgica, por ejemplo, como «lugar teológico» en la perspectiva postridentina asumida en la Iglesia latina, perspectiva válida, pero insuficiente. El argumento litúrgico de que hablaba Evdokimov, que termina en la adoración, se basa en una especie de conocimiento muy englobante: el conocimiento simbólico, indispensable para una teología doxológica.

El símbolo no obedece a las leyes de la lógica, sino a las de la imagen. En lugar de la univocidad, propone una riqueza de sentidos múltiples. En último término no prueba nada, pero invade la conciencia con un conjunto de representaciones que convergen hacia la significación deseada. No avanza sobre un camino único o en un solo plano, sino en diversos planos que tienden hacia una síntesis de conocimiento englobante. En efecto, el símbolo tiene el poder de reconocer y de expresar lo que el lenguaje lógico no capta: la existencia de tensiones, de incompatibilidades, de conflictos, de paradojas, de luchas interiores. Quizás un punto de vista dialéctico o metódico pueda integrar ciertamente lo que es concreto. Pero el símbolo se da antes de que los hombres conciban la lógica o la dialéctica, puesto que cumple una necesidad que estos procedimientos refinados no pueden satisfacer.

Esta necesidad se refiere a la comunicación interior. La vida orgánica y psíquica tiene que manifestarse a la conciencia, y al mismo tiempo la conciencia tiene que asegurar la colaboración con el organismo y el psiquismo. Por tanto, gracias a los símbolos el espíritu y el cuerpo, el espíritu y el corazón consiguen comunicarse entre sí.

Teniendo presentes los múltiples estudios que, desde perspectivas distintas, han analizado el símbolo y el conocimiento simbólico, a veces con resultados contradictorios, voy a limitarme a indicar tres puntos sobre el conocimiento simbólico.

– El símbolo supone una percepción unitaria de tipo experimental e intuitivo global que, en el tomismo, se llama «conocimiento por connaturalidad». Afecta a la totalidad de la persona, porque incluye la actuación simultánea de su dinamismo psíquico, corpóreo y espiritual: emotivo, afectivo, cognoscitivo, sensorial, imaginativo, intelectual, intuitivo.

Sabemos que símbolo y concepto, lenguaje conceptual y lenguaje simbólico no son totalmente separables, sino que en el plano concreto se compenetran mutuamente, a pesar de mantener acentos diversos. Así, el acto concreto del conocimiento humano, incluso el más abstracto, incluye siempre más o menos cierta dimensión simbólica, va acompañado por un esquema imaginativo. Así se comprende por qué las mismas fórmulas dogmáticas, incluso las más conceptuales, además de su valor conceptual, tienen también un valor simbólico. En efecto, además de afirmar aquella realidad entitati-

[1] P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté.* Desclée de Brouwer, 1972, 28.

va a la que se refieren directamente (por ejemplo, unidad de naturaleza y trinidad de personas en Dios, consustancialidad del Verbo con Dios, divinidad y humanidad unidas hipostáticamente en Jesucristo, etc.), las fórmulas dogmáticas tienden a provocar una experiencia intuitiva, de acción de gracias, de glorificación, de compromiso operativo. Este valor simbólico de las verdades cristianas celebradas en la liturgia sobrepasa la percepción conceptual que de ellas podamos tener y nos orienta hacia una experiencia contemplativa del misterio que se expresa con frecuencia en forma paradójica y, en una primera impresión, absurda. Así, un único Dios y a la vez Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo; Cristo, perfecto hombre y perfecto Dios sin confusión y no por yuxtaposición; gracia y libertad: el hombre libremente responsable de su acto, pero no en el sentido de que Dios esté excluido del acto libre del hombre, etc. La paradoja obliga a no detenerse en una afirmación de un concepto determinado y a buscar por otros caminos el misterio como realidad superior a toda expresión conceptual. Es fundamentalmente el proceso simbólico expresado en la liturgia, a través de la que Dios nos salva. De hecho, la finalidad antropológica de la liturgia ya no es simplemente la de aumentar nuestro conocimiento abstracto de Dios, sino la de ofrecernos la salvación total, *propter nostram salutem.* Las realidades ontológicas o históricas a las que se refieren directamente las expresiones dogmáticas manifiestan indirectamente y esconden, evocando y provocando, todo aquello totalizante y vital que incluye nuestra *salus.* De ahí que el lugar por excelencia del nacimiento y de la proclamación de la verdad cristiana sea la celebración litúrgica, de naturaleza simbólica totalizante.

– Todo símbolo es icono y *doxa* de la realidad evocada. En el simbolismo cristiano, ésta es en último término el misterio total de Dios en sí mismo y en relación a nosotros. Ahora bien, este misterio es evocado y percibido parcial e imperfectamente, porque es inagotable. De ahí la necesidad y el hecho de recurrir, ya en la revelación, a una enorme variedad de símbolos que evoquen desde puntos de vista diversos la misma realidad del misterio total. Piénsese, por ejemplo, en la simbología cristológica, ya en el Nuevo Testamento: Cristo profeta, nuevo Adán, nuevo Moisés, nuevo David, buen pastor, cabeza del cuerpo que es la Iglesia, imagen del Padre, *doxa* del Padre, Hijo del hombre, palabra de Dios, hijo de Dios, primogénito entre muchos hermanos, sabiduría del Padre, Señor-Kyrios, etc. Pensemos también en la simbología de la Iglesia: cuerpo, esposa, viña, rebaño, campo, edificio, familia, templo, Jerusalén celestial, madre.

Esta variedad del lenguaje y del conocimiento simbólico con respecto a un mismo objeto de la revelación cristiana tiene la misma función fundamental que hemos dicho al hablar del carácter paradójico de tantas fórmulas dogmáticas: impedir que el hombre se detenga en una única formulación y empujarlo siempre hacia el misterio total, más allá de cada concepto. Puede ser peligroso, en la teoría y en la praxis, detenerse con excesiva exclusividad, o acentuar demasiado unilateralmente, un determinado campo, una imagen en detrimento de otra. Por ejemplo: en eclesiología, detenerse casi exclusivamente en la imagen de la Iglesia cuerpo, cuya cabeza invisible es Cristo y el papa la cabeza visible.

– El lenguaje y el conocimiento simbólicos tienen un aspecto profundamente dinámico, y por ello mutable y evolutivo. Puesto que el polo subjetivo en la percepción del símbolo está ampliamente condicionado por diversas circunstancias actuales e históricas, individuales y socio-culturales, nos encontramos con el hecho y la necesidad de una continuada y más o menos rápida adaptación y renovación de muchos símbolos, de modo que el lenguaje simbólico tendría que variar según las condiciones ambientales. Esta es la raíz del problema de una más o menos larga variación (conectada a una decadencia y a una nueva creación) de los símbolos y del lenguaje simbólico de la revelación, variación que afecta a la vida cristiana y al lenguaje teológico según las áreas geográficas e históricas de las culturas en que la citada revelación se ha concretado.

De estos tres puntos se desprende que el teólogo, por exigencias intrínsecas de su tarea, debe mante-

ner muy viva su sensibilidad, a causa de la unidad del proceso cognoscitivo. Debido a que en el propio interior de la fe el proceso conceptual tiene sus raíces en una experiencia de fe intuitiva, vital, global, cuyo lenguaje propio es el símbolo, hay que reconocer que la búsqueda racional y la formulación conceptual no son más que uno de los momentos del proceso unitario del conocimiento. En este punto es necesaria mucha atención. Cuando se han manejado los símbolos de acuerdo con procedimientos racionales que convienen a los conceptos, pero no a las imágenes, se da un verdadero fracaso teológico. En la alta edad media, cuando tiene lugar lo que el padre De Lubac llamó «el paso de la simbólica a la dialéctica» [2], asistimos a la intrusión masiva de los procedimientos de conceptualización en la consideración de los símbolos litúrgicos y en la misma lectura bíblica. Tanto los acontecimientos como las palabras que los expresan se ven reducidos a las categorías que las disciplinas especulativas, desde la gramática a la dialéctica, habían elaborado desde poco tiempo atrás. *Causa, modus, subjectum, conditio, substantia, accidens, genus, species:* expresiones y realidades quedan alineadas en estas categorías, evidentemente válidas en su lugar, pero no suficientemente aptas para salvaguardar la irreductible originalidad de las nociones de la economía salvadora. Alianza, elección, reino, palabra de Dios, salvación, día del Señor: todas éstas son nociones que incluso verbalmente resultan solidarias de una metáfora sobre la que sólo puede especularse desde la perspectiva tipológica de una historia. Una racionalización que las conduzca a coordenadas causales, a modos, sustanciales o accidentales, a naturalezas y a «razones», corre el peligro de disolver la intensidad concreta que incluyen y el drama histórico que describen. La transcripción que supone su alegorización no puede realizarse de un modo conveniente si no se respetan las leyes originales del simbolismo. De otro modo, la alegorización de un símbolo hace pasar de una percepción de conjunto, llena de sorpresa, a un análisis particularizado de los elementos que lo componen y que el símbolo no significaba en sí mismo. Judit solamente es el «tipo» de María por el hecho de la liberación victoriosa del pueblo de Dios; pero hay que abstenerse de transferir a la madre del Salvador los detalles de la aventura contra Holofernes. El «templo» es el «tipo» de la presencia de Dios, y la metáfora está llena de profundas resonancias que trascienden toda imaginería arqueológica; no podemos descubrir las leyes de esta presencia alegorizando sobre los detalles de la construcción del templo, o de sus utilizaciones. La pascua judía no nos ofrece en su ritual la definición sacramental de la eucaristía, a pesar de ser la más sugestiva de todas sus figuras. El dinamismo de la metáfora tampoco se encuentra en una recta ordenación racional de los elementos y de las causalidades.

Dionisio, maestro del simbolismo, había anunciado oportunamente estas leyes, y de él las aprendieron los teólogos de finales del siglo XII, pero pronto prescribieron a cambio de la lógica de Boecio y de Aristóteles. El significado del símbolo y la explicación de la ciencia son, para Dionisio, dos tipos de conocimiento heterogéneo, por lo menos si se consideran en sí mismos. Con todo, sus métodos y valores no tienen que destruirse mutuamente, si sabemos determinar sus métodos y su campo. La medida del valor del símbolo depende de la distancia entre la cosa-signo y la realidad-misterio, del hiato que se da entre ambos, y que impone como un salto de la cosa material visible a cierta profunda intensidad que provocará la transferencia a la realidad velada. Ascensión entusiasta, cubierta de afectividad, irrealizable si no es por una «iniciación», nunca mediante un simple adoctrinamiento (que casi siempre es de tipo científico). Fuerza poética, hasta el punto de que una teología o una liturgia que no se originen poéticamente son un fracaso. Fuerza de exaltación, además, que se desborda en gozo y que, por así decir, se desahoga en fiesta. El símbolo no es en modo alguno un ornamento accesorio del misterio, ni una pedagogía provisoria: es el instrumento coesencial de su comunicación. Este es el vínculo del misterio y del símbolo que con excesiva frecuencia se esfumó en los dialécticos medievales.

[2] *«Corpus mysticum». L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge.* Paris 1949, 248-277.

La espiritual densidad de la expresión simbólica es irreductible a una expresión conceptual, aunque, por otra parte, ésta es necesaria y bienhechora. El concepto, lo sabemos, puede dilatarse mediante el procedimiento de analogía, pero de cualquier forma que sea esta extrema tentativa de la inteligencia humana, no puede desacreditar ni eliminar el procedimiento simbólico, que descansa precisamente en la distancia infranqueable entre la realidad sensible y la misteriosa, mientras que, en cambio, el concepto quiere expresar su continuidad relativa. Por ello mismo, el concepto expresa de una forma congénita las relaciones de causalidad; nos encontramos aquí, incluso cuando se entrecruzan, con relaciones de orden diverso.

Esto no equivale a afirmar que haya que renunciar a la conceptualidad de los símbolos. El hombre jamás debe renunciar a los recursos de la inteligencia y a sus procedimientos racionales. A esta grandiosa tarea, que define qué es la teología, se consagraron, entre otros, los maestros del siglo XII, sobre todo los de la escuela de San Víctor y también los de la de Chartres. Pero no se consiguieron resultados sin aproximaciones torpes, sobre todo en las *quaestiones*, cada vez más alejadas de la vida litúrgica y de la letra bíblica, ya que se olvidaba que la tarea del teólogo es saber partir del clima simbólico para acercarse al misterio mismo. Nos hallamos en el núcleo que define el problema teológico. Pasan los tiempos y el problema renace. No es extraño que Raimon Panikkar afirme que aproximarse al «mito y al misterio» a través del *logos* equivale a destruirlos [3]. Y tampoco es extraño que el padre Chenu, buen conocedor de la aventura medieval, proteste afirmando que no podemos olvidar que precisamente esto –acercarse al «mito y al misterio» a través del *logos*– es hacer teo-*logia* [4]. Que ésta corra el riesgo de ceder a un intelectualismo abusivo, como sucedió en la época escolástica, es innegable. Por esto hay que reaccionar e insistir en la aportación de la liturgia como correctivo que facilite un tipo de conocimiento teológico en el que intervenga el simbolismo que, por ser expresivo, se resiste a reducirse a una especie de abstracción que difícilmente invita a aproximarse al misterio. Nos encontramos ante la «sabiduría», potenciada por los padres de la Iglesia.

[3] *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*. Paris 1970, 160-161.

[4] *Orthodoxie-orthopraxie*, en *Le service théologique dans l'Église*. Mélanges offerts au Père Yves Congar, Paris 1974, 59, n. 11.

"La producción de Agustín, lo mismo que la de los otros padres en general, es, de ordinario, ocasional y está esparcida en diversas obras, pero difícilmente se encontrará alguna cuestión de verdadera importancia para el pensamiento cristiano de su época que Agustín no haya tocado y en la que no haya dejado su huella, muchas veces decisiva: fin, naturaleza, criterios y método de la gnosis-sabiduría; Dios, tri-único, creación, antropología e historia humana, cristología y soteriología, gracia, libertad y predestinación; naturaleza, estructura y sentido de la Iglesia; mariología, sacramentos, obrar humano y cristiano, ascética y mística, escatología. Hay que insistir en que, también para Agustín, el modelo de teología es el modelo habitual gnóstico-sapiencial cristiano con todas sus notas características (para su teoría, cf., por ejemplo, *Ep.*, 120, n. 4; *De Trin.*, XII, 14, n. 21-23; XIII, n. 1-4). Solamente que, en cuanto a la terminología, él utiliza el binomio *fides-intellectus* y, en el *intellectus*, distingue dos casos: la *scientia*, cuando el *intellectus* tiene como objeto las cosas temporales –aunque sólo sean conocidas por la fe como, por ejemplo, las acciones de la vida de Cristo, la Iglesia, los sacramentos, etc.–, y la *sapientia*, cuando el *intellectus* tiene como objeto las cosas eternas –Dios mismo, su bondad, su belleza, su sabiduría, etc.–. Pero, en todo caso, en Agustín, el *intellectus* en todos sus niveles y en todos sus objetos, como *scientia* o *sapientia*, nunca es un comprender de tipo puramente conceptual objetivo aislado que, como sucede en la *scientia* aristotélica y tomista, *per se* y *ratione sui*, no depende intrínsecamente de la vida total intuitiva, afectiva, volitiva, operativa, ni está en función de ella. El *intellectus fidei* en Agustín no es realmente más que la gnosis-sabiduría de los demás padres. Es el ejercicio mismo de la bienaventuranza, sobre todo en su dimensión contemplativa, tal como puede alcanzarse ya en esta vida, y que incluye, como uno de sus momentos intrínsecos –aunque no único ni exhaustivo–, la ilustración de la fe mediante el uso de la dialéctica, de la

psicología (en la que sobresale Agustín), así como de la filosofía de tendencia espiritualista neoplatónica, pero dejando siempre a salvo el predominio de la nota histórico-salvífica de la religión cristiana como orden concreto de salvación (...).

El camino para obtener en teología una penetración superior de naturaleza marcadamente vital intuitiva –eventualmente suprarracional– de la fe, es ante todo la sintonización cada vez más perfecta de toda la persona (afecto, voluntad, operación) con las correspondientes realidades divinas en sí mismas y tal como están presentes y se manifiestan en el mundo y en la historia. Esta sintonización se resume en la entrega cada vez más total de sí mismo a Dios con la caridad afectiva y efectiva de Dios mismo y del prójimo en relación con Dios. Es la santidad de la vida, con la purificación indispensable previa y concomitante a todo su desarrollo, con el espíritu de atención a Dios en Cristo y bajo el influjo del Espíritu Santo, con el espíritu de oración en admiración, adoración, alabanza, acción de gracias y súplica, difundido lo más posible en toda la vida, bien del tipo que suele llamarse contemplativo, bien del tipo llamado activo e incluso activísimo de entrega simultánea a los hermanos, con sus indefectibles momentos e incluso estados más prolongados y hasta habituales de contemplación más intensa, unas veces más dolorosa y oscura para la razón conceptual y la sensibilidad, otras veces más tranquila y gozosa, pero siempre haciendo feliz al hombre en lo más profundo de sí mismo, por encima si es preciso de la superficie de la psicología. En todo esto se realiza ese tipo de unión con las realidades divinas y de conocimiento superior de las mismas de naturaleza más acentuadamente intuitivo-experimental por connaturalidad y sintonía vital con las mismas, según el principio *amor ipse intellectus est*.

Esta es la cima a la que se dirige de suyo todo en la vida cristiana en cuanto cristiana y a la que va también dirigido el proceso global gnóstico-sapiencial en su conjunto unitario en el concepto de teología que aquí se presenta. Para alcanzar este fin no es absolutamente necesario para cada uno de los individuos –excepto circunstancias de situaciones concretas y de vocaciones particulares– dedicarse a una disciplina de profundización particular, y superior a la de los simples cristianos, de la dimensión racional de la fe. Puede verse en el mismo san Atanasio el ejemplo de san Antonio, en la *Vita Antonii*, o el del cura de Ars y de otros muchos cristianos, «perfectos» también en el «conocimiento» de las cosas divinas, sin haber tenido esta explícita disciplina doctrinal racional de las mismas. Sin embargo, esta misma disciplina puede y debe por sí misma ayudar como medio para ese mismo fin. La psique del hombre es sustancialmente unitaria. La percepción, más o menos refleja, de la racionalidad no puede faltar nunca en una actitud o acto humano que sea realmente humano. De suyo, cuanto más profunda y refleja sea esta percepción, más debe contribuir a su modo y *ceteris paribus* a la perfección humana del acto, de la actitud y del obrar humano, aunque sea a nivel «sobrehumano» o «suprarracional»".

Cipriano Vagaggini,
Teología, en *Nuevo diccionario de teología*.
Cristiandad, Madrid 1982, 1711 y 1770-1771.

4. La teología como «ciencia de la fe»

El vocablo «ciencia» actualmente resulta un término equívoco, a causa de sus múltiples usos. No es fácil precisar todas las condiciones requeridas para un análisis orgánico de las experiencias acerca de los fenómenos de la naturaleza, que permitan deducir sus leyes «científicas». Los distintos contextos culturales se mueven en una pluralidad de significados harto complejos. Por ello, complicaría todavía esta exposición recorrer todas las vicisitudes históricas que llevaron a aplicar el término «ciencia» a la teología. En el siglo XIII, el proceso terminó con la adopción del concepto aristotélico de ciencia *(cognitio certa ex causis)* a la teología. No fue fácil, y sus consecuencias, a menudo peyorativas, se hicieron sentir hasta las vigilias del Concilio Vaticano II (1962-1965). De hecho, fue a la razón griega y a sus métodos a los que recurrió la teología occidental. Pero la teología como tal, a causa de la trascendencia de su objeto (Dios), no está circunscrita al uso de estos métodos. Al contrario, en sus fuentes escriturísticas, juntamente con unos géneros literarios de tipo muy distinto (con una orientación concreta y narrativa, más que abstractiva y sistematizadora), contiene unas categorías, unos procedimientos y unas maneras de pensar que son propias de la cultura semítica. Sin enfrentar una metafísica bíblica a la filosofía griega, podemos

pensar que la trascendencia divina, la creación, el tiempo humano, no encuentran en las categorías helénicas una expresión tan homogénea como en la Escritura. El intento arriesgado de Tomás de Aquino es el de haberse enfrentado con «el gran problema de transformar una historia santa en una ciencia organizada»[5]. En aquel contexto de escolástica medieval, la teología se considerará «ciencia» en el sentido general de que la fe nos hace partícipes del conocimiento que Dios tiene de sí mismo.

En la teología definida como «ciencia de la fe», el punto crucial está en la unión de las dos palabras presentes en dicha expresión «ciencia de la fe», una unión aparentemente pacífica. De hecho, no son fe y saber dos conceptos inconciliables. La teología entendida como ciencia de la fe ¿puede no ser una amalgama impura, una mezcla de medio saber y medio fe? Pero, ¿qué se entiende por «fe»? ¿Aquí se refiere a la fe objetiva de la Iglesia, a convicciones eventualmente sujetas a procesos intelectuales que se manifiestan en tesis religiosas fundamentales y en dogmas? Estos dogmas ¿serían objeto de la investigación científica o presupuesto indiscutible del trabajo teológico en el sentido de los principios constitutivos, inmanentes a la ciencia, de Kant? ¿Cómo podría un sistema de dogmas no susceptibles de ningún interrogante o de ninguna duda admitir algo más que una elaboración secundaria pseudocientífica? ¿O quizá la fe se entiende como compromiso de la subjetividad, como acto religioso de fe? Y volvemos a preguntarnos: ¿en qué cree esta fe? Y todavía: esta fe que, en todo caso, es pensada con o sin contenidos idóneos a la teorización, ¿es un fenómeno digno de reflexión y susceptible de elaboración científica, es objeto o presupuesto de la llamada ciencia de la fe?

No son interrogantes simples los propuestos a la teología por el hecho de quererse mover a pleno derecho en el terreno de la ciencia. De hecho, si la teología trata de la fe y ésta se reduce a creer como simple objeto de búsqueda, con distancia objetiva, se convierte en una especie de ciencia de la religión y deja de ser teología. Si, por el contrario, asume la fe en su aspecto subjetivo y objetivo como presupuesto indispensable, parece resultar una especie de ciencia parcial. Fe y ciencia suponen una autonomía. En la óptica de la ciencia, en cuyo interior se movería la teología, hay una cuestión previa, la de la «eclesialidad» de la teología y del creer de los teólogos, lo que convierte en problemática la tarea de la teología. Al contrario, desde la óptica de la Iglesia y de la fe se advierte cómo el espíritu científico representa un prejuicio a las exigencias de la teología. Entre estas dos perspectivas se encuentra el teólogo, que más o menos lleva a cabo su trabajo. No conseguirá contentar a las dos partes. Hubiera renunciado a su tarea si no estuviera convencido de que esta autonomía es fecunda y objetivamente adecuada.

Desde el punto de vista de la ciencia, la mayor dificultad de la teología es su vínculo con la Iglesia y con la fe. Este vínculo es hoy afirmado por todos los teólogos, y no sólo a causa de estructuras sociales, sino como resultante de consideraciones de orden epistemológico. La teología se encuentra explícitamente y conscientemente asumida en un contexto de vida y de servicio. Pero eso parece conducirla a un estado de dependencia ilegítima respecto a instancias extrañas a la ciencia. Le proviene del exterior una amenaza de regulaciones, de censuras por parte de la Iglesia jerárquica o de la comunidad de los fieles; del interior, pesa la subjetividad de la fe. Nadie dudará de que la situación es aquí difícil. Si bien la Iglesia y la fe buscan que la teología sea la ciencia de la fe, se han digerido sólo en parte las consecuencias que necesariamente este hecho conlleva. Faltan especialmente reglas racionales para la convivencia de las diversas fuerzas.

La teología, ya sapiencial, ya científica, tendría que cumplir una tarea de búsqueda; no puede limitarse a ordenar, administrar, retocar, aplicar la verdad poseída una vez para siempre, no susceptible de verificación, dado que proviene de la revelación de Dios. Esta idea existe ahora y existió en el pasado, sobre ella se construyeron varios intentos de sistemas teológicos plurales. Pero no sé de ninguno

[5] M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris 1950, 258.

"Hay que ser, más bien, un hombre de fe, de oración, de silencio, de evidente y concreta práctica religiosa –todo lo demás sigue siendo, en el fondo, la autoidolatría del vago fanatismo religioso–, un hombre de esfuerzos éticos, y todo eso tal vez en pobreza espiritual, en amargura, en el esfuerzo del empezar de nuevo, de la duda y del ataque; hay que tener la valentía de ser todo eso, esté o no esté de moda entre los académicos del montón; hay que tener la valentía de comprender que la vida religiosa debe realizarse primariamente en el académico, y no en el «hombre sencillo», porque el académico habría de tener el derecho y el deber de estar cobijado en los primeros fundamentos de toda realidad, en la verdad absoluta; hay que tener esa valentía no sólo por consideraciones históricas, o porque sin esa recreación del cristianismo original el occidente no tiene ningún futuro; hay que tener su valentía, además, porque es exigida a cada uno de nosotros en su respectiva existencia particular, de la cual tendrá que responder cada uno a solas, y muy pronto, ante el tribunal de Dios. Sólo entonces tiene en último término sentido y promesas construir una imagen del mundo en la ciencia. Quien se arrodille, adorando, ante la inmediata presencia de la absoluta verdad de Dios, creyendo su palabra, aunque sea pronunciada en la carne de la tierra y en las sombras e imágenes de las palabras humanas, podrá levantarse después, atrevido y confiado, para decir, como verdad propia y creadora en su imagen del mundo, lo que le ha dicho la verdad absoluta a través del mundo".

Karl Rahner,
¿Es la ciencia una «confesión»?
en *Escritos de teología.*
Taurus, Madrid 1961, III, 443.

que no haya fracasado a causa de contradicciones internas. El mismo magisterio jerárquico ha hecho amargas experiencias en sus intentos, cada vez menores, de poseer verdades infalibles para todas las cosas. En la teología, la comprensión cristiana de la fe es cultivada en su misma libre subjetividad, desarrollándose en contextos de testimonios interpersonales en el seno de la comunidad. Eliminar esa base subjetiva y objetiva significaría privarla de puntos de referencia y de su propio ámbito específico. La teología debe ser concreta, honesta y objetivamente real (para complementar la problemática de la teología como ciencia, cf. el c. 8, § 5).

"El diálogo directo de la teología con las ciencias, sin embargo, es todavía más apremiantemente necesario para el contenido de la teología. La ciencia de la fe no puede, en definitiva, abastecerse totalmente de sus propias fuentes. Las otras ciencias no sólo le ofrecerán sus métodos y técnicas, sino también información objetiva que atañe *interna* y directamente a la fe y al mensaje cristiano y su contenido. Sin esa aportación de las ciencias no se puede comprender el sentido mismo del mensaje ni cabe expresar en lenguaje humano la fe cristiana (...).

Por otra parte, en sentido inverso presta la teología un servicio a las restantes ciencias, que pueden esperar del teólogo que les aclare los datos por ellas reunidos. «La tarea del teólogo es dar sentido a los descubrimientos de las ciencias humanas, que se han convertido en el marco de la teología». Junto a eso hay que tener presente que el resultado empírico de las ciencias ha sido elaborado ya de un modo crítico y racional, habiendo recibido un sentido dentro de otro modelo de interpretación distinto. Por consiguiente, a este nivel, el resultado no es accesible ya para la aprobación o para la crítica teológica. Con todo, resulta fundamental para el teólogo, a condición de que ese resultado sea revisado con ayuda de sus propios modelos de interpretación teológica".

Edward Schillebeeckx,
La «categoría» crítica de la teología:
Concilium (1970) n. extr., 218-219.

5. La unidad de la teología y sus especializaciones

La unidad de la teología se funda en su único término, Dios. No obstante, esta unidad queda des-

menuzada en parcelas cada vez más repartidas entre especialistas, orientados a estudiar algún aspecto propio de la reflexión teológica.

Metodológicamente, dos grandes sectores se dibujan: la llamada teología *positiva* y la teología *especulativa* o *escolástica* (aunque este último término tendría que limitarse a su significación histórica, como expresión del florecimiento del método más apreciado en el medievo). Al menos en su forma actual, la división vio la luz a consecuencia de las controversias con los protestantes, a causa de la necesidad urgente de un retorno a las fuentes vivas de la fe. Las ediciones críticas de los textos antiguos, Escritura y padres, fueron la condición técnica de la tarea positiva. Así, pues, desde el comienzo, una extraña y triste animosidad enfrentó a los escolásticos tradicionales con los teólogos positivos. El mal sabor de esta situación duró hasta el siglo XX. La formación de un «método crítico-histórico» encontró entonces oposición en un pseudodogmatismo, y el error modernista enturbió la sana búsqueda de una justa articulación entre el establecimiento del dato revelado y su elaboración doctrinal. Hoy en día, la crisis está superada y la diversidad de los métodos viene reglamentada no solamente por el sentido exacto de las exigencias de la ortodoxia, sino por la articulación de la fe y de la razón, de los hechos de la historia salvadora y de su comprensión intelectual.

Todavía hoy por lo que se refiere al método, la teología *dogmática* no usa los mismos procedimientos que la teología *moral*, cuando se reparten materias comunes. En este sentido, una separación entre la dogmática y la moral es criticable por el hecho de fomentar un cisma entre verdades que hay que creer y mandamientos que hay que practicar. División, toda ella material, que llega a falsear el mismo mensaje cristiano. La teología moral pierde consistencia como si, siendo la ciencia de los deberes, presentara el grado mediocre de una vida cuya perfección se halla en la teología *ascética* y *mística*. Teología ascética y mística estudiarían el camino de la perfección cristiana, camino que el hombre realiza conjuntamente con Dios. El primer estadio del camino, cuando el esfuerzo humano es más patente, sería estudiado por la ascética; el segundo estadio, en que la intervención de Dios se hace sentir predominantemente, sería objeto de la teología mística.

Dentro de la unidad del saber teológico, la teología llamada *pastoral* viene determinada por la cualidad práctica de este saber. La acción es entonces estudiada no sólo en las leyes de la vida de comunidad. El sector pastoral constituye, después del Vaticano II, un lugar muy atractivo de los progresos del saber teológico, siempre y cuando no se cultive por separado, en un empirismo cuyo fervor no podría disimular las limitaciones: debe permanecer saturado de doctrina, de inteligencia y de contemplación.

Todas estas diferencias eran comprensibles en primer lugar en el marco de una teología denominada clásica: trataban de liberalizarlo y de enriquecerlo. Una multiplicación semejante de puntos de vista suscitó una abundante literatura sobre la «unidad de la teología», ya que la inflación de horizontes creaba una sensación de vértigo en el teólogo «sistemático». Con los años, ha pasado cada vez más la vigencia de aquellas perspectivas, pero han sido sustituidas por otras: teología *laica*, teología *social*, teología *analítica*, etc., que, esta vez, no corresponden tanto a unas urgencias intraeclesiales como a situaciones y referencias de niveles o sectores concretos de la realidad: la secularización, el problema político-social, el método del análisis del lenguaje, etc.

En una época en que se reacciona contra el estrecho círculo en que ha vivido la teología, parece a muchos que no es suficiente hablar sólo de «teología», sino que se debe «calificar» este esfuerzo interpretativo de la realidad hecho desde la fe. Pero en esta tarea se corre el peligro de no sintetizar bastante la *función utópica* (sin lugar) de la teología y su *mision calificada* (aquí y ahora). Habría que concebir la teología como método o función interpretadora y configuradora del contexto histórico y cultural en que vive, y reconocer la dosis de relatividad que incluye esta función, vinculada tan estrechamente a la cambiante condición histórica de las épocas en las que va realizándose.

ALGUNAS ADJETIVACIONES DE LA TEOLOGIA

Teología sistemática	Integración de las distintas afirmaciones de la fe y de su comprensión.
Teología fundamental	Comprensión de la teología como explicación del acontecimiento «Dios», a partir de las experiencias humanas, en las que halla el fundamento de la fe.
Teología dogmática	Estudia la automanifestación de Dios en Cristo por el Espíritu Santo tal como se expresa en la predicación de la Iglesia, con carácter vinculante para la vida cristiana.
Teología práctica o pastoral	Reflexión sistemática con sensibilidad para orientar teológicamente los distintos aspectos de la vida cristiana, a partir de una metodología inductiva.
Teología moral	Teología que trata de establecer las reglas de la conducta humana según el evangelio.
Teología espiritual o ascética y mística	Construcción teológica orientada a fomentar la vida espiritual de los fieles.
Teología trascendental	Plantea la pregunta por las condiciones de posibilidad de un sujeto de cara a un objeto de la revelación y de la fe.
Teología natural	Especulación sobre Dios sin la ayuda de la revelación.
Teología bíblica	Estudio crítico de la Sagrada Escritura como texto fundamental de la revelación judeocristiana.
Teología histórica	Examen crítico de las interpretaciones de la revelación a lo largo de la historia del cristianismo.
Teología patrística	Estudio de la presentación del mensaje cristiano por parte de los padres de la Iglesia, que incluye el primer enfrentamiento con la gnosis y la filosofía helénica, con el establecimiento de la regla de fe.
Teología monástica	Elaboración de los elementos ascéticos y contemplativos de la tradición teológica de los padres de la Iglesia.
Teología escolástica	Reflexión sobre la fe desde las razones adoptadas de la filosofía aristotélica, con un acento primordialmente conceptualista.
Teología controversista	A partir de la reforma protestante, principalmente, aparece un género literario de carácter polémico para demostrar la verdad de la propia confesión cristiana. No coincide con la «apologética» medieval, contra los judíos o musulmanes.
Teología positiva	Destinada a extraer el dato de fe a partir del estudio de la Escritura, de los padres, de la liturgia, etc.
Teología especulativa	Procura, mediante la razón iluminada por la fe, situar las verdades cristianas con respecto a los conocimientos filosóficos.
Teología de la cruz	Expresión con la que Lutero designa lo que para él es la verdadera teología: negándose a buscar el conocimiento de Dios a partir de la creación y de la filosofía, cree hallarlo únicamente en la cruz de Cristo.

Teología de la gloria	Expresión polémica, por la que Lutero designó la teología escolástica, que pretendía alcanzar el conocimiento de Dios a partir de la creación mediante un proceso filosófico.
Teología ecuménica	Esfuerzo teológico, gracias al cual, a través de discusiones y diálogos dogmáticos, se vive un acercamiento de las distintas confesiones cristianas hacia la unidad querida por Jesucristo.
Teología de la liberación	Teología, iniciada en América latina y extendida en Asia y Africa, sensible a la opción por los pobres, a partir de la unidad de teoría crítica y de praxis liberadora.
Teología feminista	Teología crítica que no se basa en la especificidad de la mujer como tal, sino en su experiencia histórica de sufrimiento y de opresión psíquica y sexual y de insignificación estructural, derivadas del sexismo imperante en la Iglesia y en la sociedad.
Teología política	Reflexión sobre el contexto en que teología y religión se hacen políticas, si ya no lo eran antes. Con el análisis de sus consecuencias político-ideológicas y político-prácticas, dicha teología intenta superar la privatización de la fe y acentuar su dimensión social.

6

Teología y vida eclesial

1. Las coordenadas de toda teología

Dios nos ha hablado a través de un cierto número de hombres, hasta el día en que la Palabra se hizo carne (= hombre). Y pertenecemos a esta tradición que cree hallar en una palabra humana, proferida en un tiempo determinado, una palabra que interesa máximamente a los hombres de hoy y a los de todos los tiempos y lugares... En relación a este estatuto de la palabra de Dios es como pueden definirse la teología y el teólogo.

La palabra de Dios no se presenta como un *saber* sobre Dios. A Abrahán, Dios no pretende hacerle una exposición de la vida intratrinitaria. Le dice: «Deja Ur de Caldea y ve hacia el país que te indicaré». Así lo ha comprendido siempre la tradición. Dios llama al hombre a una vida. Es lo que denominamos *conversión.* Y sean las que sean las diferencias de estilo literario entre el Génesis y los evangelios, siempre se trata de lo mismo en la Escritura: «El que obra conforme a la verdad, se acerca a la luz»... Toda «comprensión de la fe», si queremos adoptar provisionalmente esta definición de «teología», puede tomar como patrón a Nicodemo: «Si no naces del agua y del Espíritu...». La fuente de todo acto teológico es, pues, la conversión, ya que el teólogo es en primer lugar un creyente. Sólo aquel que danza es apto para hablar de la danza, ya que la danza no es un saber. No es que uno no pueda, desde el exterior, hablar de la danza, pero no podrá entrar en la danza.

La Escritura afirma también explícitamente que cada cual va hacia Dios con sus riquezas propias. El hecho de ser doctor sólo es un carisma entre los demás, y el carisma está siempre al servicio de la *comunidad.* El teólogo ha de ser un hombre vinculado al pueblo, a una comunidad, para la cual ejerce este carisma. La teología, pues, no se podría definir en sí misma, por sí misma y para sí misma, como si fuese un fin en sí. No es una libre especulación, sino una «edificación». Lejos estamos de la simple erudición. He aquí, para nosotros, el ambiente, el marco de la teología: la comunidad.

Todavía una tercera observación: si la palabra es una llamada a la conversión, si se mantiene en el seno de una comunidad, no es dicha si no es *relacional.* La expresión «palabra de Dios» es una metáfora. Cuando Jesús se fue a encontrar al ex-ciego de nacimiento, le preguntó: «¿Crees en el Hijo del hombre?». La historia no dice si nuestro ciego sabía lo que Jesús quería decir, es poco probable... Sea como fuere respecto a la redacción de Juan y a lo que de hecho dijo Jesús, el que acababa de ser curado respondió con su robusto buen sentido: «¿Y

quién es, para que crea en él?». Y sobre el «Yo soy» de Jesús, creyó. He aquí la palabra de Dios. No un texto y aún menos un concepto, sino una relación, un cierto tipo de relación: un viviente que da vida.

¿Qué deducimos de todo esto de cara al estatuto de la teología? Simplemente, que si la palabra de Dios es para nosotros lo que creemos, el estatuto de la teología no se puede comprender si no es el estatuto del teólogo. Si la palabra de Dios es una llamada a la conversión, la comprensión de la fe será no una ciencia, sino el acto de un creyente en esta palabra. Si la palabra se mantiene en una comunidad que ella convoca y reúne, la comprensión de la fe será el servicio prestado por unos hombres a sus hermanos, será «carisma» –y no podemos definir un carisma si no es en función de aquellos para quienes se ejerce–. Hagamos el paso de la teología al teólogo con referencia a la práctica o praxis evangélica.

Podemos ir todavía más lejos. Pues, si hablamos del teólogo, porque es necesario a nuestra manera de ver, podemos deducir algunas modalidades de su tarea. En relación al primer punto –la conversión–, el ejercicio de la teología aparecerá ante todo como una *vida*. El teólogo tiene que empezar por *hacer* la verdad si quiere llegar a la luz e iluminar. Sabemos la importancia que revistió, en los primeros tiempos de la Iglesia, la teología mistagógica y litúrgica, inseparable de una manera de vivir. Es con la latinidad de la Iglesia cuando empieza la ruptura ruinosa entre teología dogmática (especulativa) y teología moral, teología espiritual... Hubo teólogos y místicos desconectados, cosa que sin duda ha sido lamentable para la teología y para la mística. En la línea de ese estatuto de comprensión –inseparable de una vida, de una práctica (en el sentido fuerte de esta palabra, a diferencia de la simple aplicación de una idea)– hablamos de la teología y del teólogo.

El aspecto comunitario no es menos importante. En efecto, si el teólogo está al servicio de una comunidad, y no puede definirse independientemente de dicha comunidad, se presenta un interrogante: ¿de qué comunidad se trata? ¿De una comunidad particular o de la Iglesia universal? No tengo la pretensión de solucionar esta cuestión en sí misma, pero para responder a ella modestamente creo debe considerarse que con frecuencia el servicio directo a la Iglesia universal no parece tener suficientemente en cuenta la realidad de la cultura contemporánea,

"Tres lenguajes, o más bien tres funciones del lenguaje, intervienen aquí: la comunicación, la expresión y la comunión.

Si alguien quisiese establecer una distinción estricta entre expresión y comunicación, sería víctima de un formalismo bastante vano. No se trata de delimitar terrenos, sino de indicar polaridades que dan realmente una orientación al lenguaje. Puede estar la preocupación primero en hacer circular una información y después en hacerlo con exactitud. Puédese también perseguir el intento de que aflore cierta relación con el mundo, relación que se lleva a cabo en nosotros a una profundidad a la que no llegamos fácilmente, no buscando más que en segundo lugar la comunicación de esa realidad apenas entrevista. La primera función ocupa el puesto principal en el lenguaje de la vida corriente, de la información escrita, hablada, televisada. En el segundo caso tenemos el lenguaje más raro de la confidencia, al borde del monólogo, y el de las poéticas contemporáneas.

Demasiado a menudo, en la actualidad, el lenguaje cultural oscila entre esos dos «modos», impotentes ambos para manifestarlo de manera cabal. Habría que llegar a discernir la nostalgia que embarga, cada cual a su manera, a uno y otro de esos lenguajes. Descubrir también que esa nostalgia nos arrastra hacia un tercer tipo de lenguaje, con su función y su estilo propios, que podríamos llamar *lenguaje de comunión*.

Comulgar es más que comunicar y es también más que expresarse. Estar en comunión unos con otros es hacer coincidir no ya únicamente informaciones, sino experiencias y existencias. Es no perder nada de la sustancia que el lenguaje poético entraña (triple relación respecto al mundo, a los otros, al destino, traducida por una expresión creadora) y, al mismo tiempo, es asociar esta triple relación, esta alianza evocada, a la alianza vivida simultáneamente por nuestros hermanos en la fe".

J. P. Manigne,
La poética de la fe:
Concilium 82 (1973) 210-211.

muy «regionalizada». Decimos que Shakespeare es un genio universal (en occidente) en la medida en que era específicamente inglés. Si en ello hubiese una verdad en sí, se comprendería que un intelectual pudiera ser universal. Pero si la «palabra de verdad» es inseparable de aquellos a los cuales se dirige, debemos reconocer que se presentará de modo distinto a los sudamericanos que a los esquimos, y que las palabras del mensaje, por ejemplo «salvación», no se interpretarán de la misma manera.

¿Bastará con decir que el teólogo ha de estar al servicio de una comunidad particular y en comunión con las demás? Lo que me parece esencial en lo referente al teólogo es una cierta *permeabilidad*, es decir, que la vida cotidiana de aquellos a cuyo servicio se halla le sea «connatural». Y esto supone, con raras excepciones, vivir de una manera al menos muy próxima. Recíprocamente, esta convivencia podrá permitir a la comunidad caminar intelectualmente con el teólogo y reconocerse en sus cuestiones.

Otro punto. No me parece posible teologizar como clérigos. Es quedarnos en la repetición o la amalgama, en el concordismo, en las adaptaciones más o menos acrobáticas. Pero nosotros, que usamos este lenguaje, somos clérigos. Entonces, ¿qué? Lo que consideramos aquí en la expresión de clérigos es el estatuto de profesionales o de profesores, y de aquí de intelectuales desarraigados. La levadura está en la masa. No se trata de renegar del rigor de la búsqueda intelectual, para caer por ejemplo en una especie de romanticismo obrerista. Se trata de preguntarse a quién, de hecho, se dirige nuestra teología.

2. Aspecto comunitario de la labor teológica

La situación del teólogo, testimonio de la palabra de Dios, no se halla en cualquier sitio, sino concretamente en la comunidad. La comunidad de la Iglesia es el ambiente en que el teólogo se mantiene fiel a la palabra de Dios.

La teología ha de ser consciente de estar vinculada con la comunidad, con el conjunto de la Iglesia, con el peso de su historia y de sus generaciones; y más precisamente todavía cuando se apercibe de que el testimonio de la Iglesia en el transcurso de los siglos no se limita a la enseñanza dada por el magisterio. No es sólo la fe proclamada oficialmente la fuente de la teología; lo es también (y con anterioridad) la fe vivida en la liturgia y en la oración, la fe reflexionada en la teología de la Iglesia. La teología está vinculada a la *totalidad* del testimonio de la Iglesia y, a través de éste, a la totalidad de la revelación original, y no sólo a expresiones de detalle y de circunstancia como pueden ser ciertas decisiones magisteriales.

a) Reconocimiento de la palabra de Dios en la vida de la comunidad

Si el verdadero lugar de la teología es la Iglesia misma, se requerirá una gran atención para comprender la conciencia que ella tiene de sí misma y de su relación con el mundo. En función de esa doble atención, se comprende que la teología tendrá que ser comprensión de la palabra de Dios y a la vez comprensión del mundo y del hombre al cual se dirige dicha palabra.

Este hecho explica que la función del teólogo respecto a la comunidad –siempre según el eslogan barthiano que «para hacer teología se necesita la Escritura y el periódico»– sea doble:

– comunicar la palabra a la comunidad; y

– descubrir la palabra en la vida de la comunidad.

Respecto al primer punto, no es necesario insistir.

En lo referente a descubrir la palabra de Dios en la vida de la comunidad, no se puede olvidar que la comunidad también habla, y no solamente con palabras. Habla por el mero hecho de su existencia en el mundo –y por su posición ante los problemas del mundo–, y habla por su servicio silencioso a los débiles, a los pobres y a los oprimidos.

"No es correcto remitirse a la «autoridad» para hacer de ella *el* criterio, ni aceptar una equivalencia entre «tradición viva» y «magisterio».

Todavía es posible sacar una consecuencia importante, que además puede esclarecer la situación de que hemos partido. Si de lo que se trata es de interpretar, hay varias interpretaciones posibles. Habrá margen para un cierto pluralismo dentro de la comunidad, pues es indispensable una investigación que llevará a una relativa diversidad. Pero surge el problema, y no pequeño, de cómo habérselas con una especie de fixismo total, como el que pretendió alcanzar el catolicismo, o creía poderlo alcanzar, porque en realidad el catolicismo nunca dejó de evolucionar. Cuestión delicada ésta, que se plantea cuando un conjunto sin fisuras, sin grietas, absoluto, rodeado de una intensa adhesión afectiva, demuestra ser bastante más complejo, frágil y relativo de lo que se suponía. ¿Cómo evitar entonces que no se acierte a dar con lo esencial, y que incluso cuando se llega a captar de nuevo lo esencial, operación que siempre tiene el carácter de una interpretación, ésta no se realice de manera infiel?

Porque, efectivamente, podrán darse, más allá del necesario pluralismo, unas tomas de posición que alterarán, en la operación de interpretar, la identificación de Cristo y la determinación de la fe. Sabemos que esas interpretaciones existen hoy y que, recusando toda regla de fe, plantean a la comunidad el problema de la fidelidad esencial a su propio origen. Piénsese, en el terreno que nos ha servido de referencia, en la cristología del «cristianismo ateo» (Jesús, maestro de amor fraterno y ejemplo de riesgo), en la que supone la «teología de la muerte de Dios» (*kenosis* sin sujeto y sin resurrección), en la de un bultmannismo estricto (notable por el vigor de su fe, pero doceta por su criterio existencial estrecho, aplicado sólo a nuestra existencia y no a la humanidad del Salvador), hasta en la del mismo Robinson de *Honest to God* (el hombre para los demás, revelador, en la profundidad de su amor, del misterio de Dios, ciertamente, pero alejando cada vez más el diálogo filial de Cristo con el Padre), y quizá sea aún más grave (aunque irreprochablemente «ortodoxa») la cristología de un docetismo integrista para el que la significación humana –y política en definitiva– de la enseñanza y la vida de Cristo se han volatilizado. Estas cristologías, muy exactamente *desproporcionadas*, son correlativas a otras tantas mutilaciones o contradicciones en la concepción de la existencia cristiana, con las que podemos tropezarnos todos los días.

Creemos que la comunidad habrá de enfrentarse, finalmente, con una decisión, pues la elasticidad del lenguaje se hace muy fuerte en este terreno y es causa de verdaderos cismas latentes, sin rupturas, ya que la interpretación permite esta diversidad que la inmutabilidad (aunque fuera ficticia) impedía. Esta discriminación, que las Iglesias llevaron a cabo en el pasado a impulso del Espíritu, habrá de realizarse una vez más. La regla de fe sigue siendo indispensable; toda la cuestión está en que no sea aplicada ni demasiado pronto –y de manera simplista– ni demasiado tarde".

J. P. Jossua,
Regla de fe y ortodoxia:
Concilium 51 (1970) 69-70.

Habla porque ruega por el mundo. Todo esto lo hace porque la palabra de Dios le urge a hacerlo, ya que cree que no puede omitirlo.

Habla también con palabras y frases, con las cuales intenta hacer perceptible su fe con la que responde a la palabra de Dios. La obra de la comunidad incluye, pues, su palabra oral y escrita, en la manifestación de sus preocupaciones. Y éste es el servicio de la comunidad a la teología. Esta afirmación es importante, en cuanto que supone que una teología se debe hacer presente al propio tiempo.

b) Atención a la comunidad

No podemos consentir presentar la teología como una cosa en sí; es algo de alguien, concretamente es de la comunidad de hoy. Con frecuencia, tanto si se trataba del dogma, en estado de ortodoxia totalmente hecho, como si se trataba de la liturgia totalmente hecha, todo esto parecían cosas aisladas de los hombres, cosas que se sostenían por sí mismas; igualmente la Iglesia era concebida, más o menos, de esta manera. La Iglesia era el papa, la jerarquía, los obispos, todo el aparato que existía por sí mismo. Como si la patria fuese la legislación, las leyes, la constitución, el cuerpo de funcionarios.

En estos momentos hemos redescubierto que la Iglesia es la comunidad de los que creemos, y que los diferentes actos que componen dicha Iglesia: fe, sacramentos, comunidad, no son cosas en sí, sino cosas *de alguien*.

Cuando pensamos en el estado de nuestro dogma tal como se halla en la enseñanza, en el catecismo, parece una cosa en sí, que ya no es de nadie, que no la ha pensado nadie ni vitaliza a nadie. Tenemos una tendencia excesiva a contentarnos con el dogma en sí, que no está por hacer, sino que está totalmente determinado en los catecismos, en los manuales de teología. Nosotros lo proclamamos, somos transmisores del dogma ortodoxo, y nada más. ¿Estamos en condiciones de apercibirnos de que el dogma ha de ser dogma de alguien, que ha de ser el pensamiento vivo de alguien, ya que de otro modo no produce fruto?

Más que nunca tenemos necesidad de una gran vitalidad de la teología. Creo que hoy se debe insistir mucho en esto: sin negligir su función de reflexión sobre el contenido de la fe, se necesita una reflexión nueva sobre la posibilidad de la fe y de su sentido para el hombre. Ambas cosas son solidarias: no se puede mostrar la posibilidad de la fe y su sentido para el hombre haciendo abstracción de su contenido. Pero, en este camino necesario, el contenido no es considerado abstractamente, en una especie de «por sí mismo», sino en relación «para el hombre» que vive en el seno de una comunidad concreta. Se ha abusado con frecuencia del «por sí mismo»: la Biblia no habla nunca de Dios sin mostrar lo que él quiere ser para nosotros; su palabra sobre Dios (teología) es al mismo tiempo palabra sobre el hombre (antropología). Es este camino el que se ha de hallar de nuevo y explotar con los recursos que ponen a nuestra disposición tantos estudios sobre el hombre como los que se elaboran hoy.

Este planteamiento nos induce a insistir en el hecho de que la teología no tiene su finalidad en sí misma, sino que está en función del hombre, de la comunidad. La teología es ministerio de la palabra, es decir, servicio a la comunidad para ayudarle en

"Teología inductiva en lugar de teología deductiva, se ha dicho con una fórmula muy sugestiva. Sí, pero a condición de que no se considere la *praxis* como la única base capaz de servir de apoyo a un discurso de la fe y con tal de que no se rechace la teología deductiva como si se tratara únicamente de una ideología, reteniendo su capacidad de conceptualización, como operación eminente de la razón, de la «razón teológica». Lo que importa es que inducción y deducción se articulen en una expresión dialéctica que deje espacio, en su mismo discurrir, a la fe vivida en la comunidad y que brota del acontecimiento fundador del evangelio, así como al hoy de las prácticas portadoras de sentido. Este es sin duda uno de los rasgos característicos de la teología nueva.

En todo caso, es con ayuda de este método teológico como podremos determinar honradamente la relación entre el *saber* y el *hacer*, que se plantea en toda disciplina, pero con mayor urgencia en el existir cristiano. No sin razón se ha reprochado a la Iglesia su incapacidad para realizar lo que ella misma enseña, sobre todo en el dominio de la construcción del mundo, del progreso de la humanidad, de la proclamación de los derechos, de la liberación de los hombres. Declaración retórica y llamadas moralizantes a las que no responden los hechos. No basta responder que esta insuficiencia afecta únicamente a las condiciones económico-sociales y que, en cambio, se da una eficacia por lo que se refiere al hombre integral. Es preciso ver la causa interna de esta situación en el concepto y en el fraude de una fe intemporal, abstracta, idealista, venida de lo alto, autoritaria, sin compromiso profético. Hay que «hacer la verdad» (san Juan).

El sujeto de esta teología es la comunidad-Iglesia en toda su extensión. Pero, dentro de la multiplicidad de sus sectores, destaca uno como privilegiado, más homogéneo que los restantes en su respuesta a las demandas metodológicas y creativas que acabamos de describir. Son las llamadas «comunidades de base».

Su existencia se constata a nivel universal y es considerada como uno de los acontecimientos más importantes dentro de la actual evolución de las estructuras de la Iglesia. No es éste el momento ni disponemos de espacio para analizar las inspiraciones, los comportamientos, los límites y los beneficios o también sus condicionamientos dentro de la gran Iglesia. Unicamente quisiéramos subrayar aquí su función específica en una teología evangélica concreta e histórica. Es sin duda en los grupos de creyentes donde, a contracorriente de la

disyunción de lo temporal y lo espiritual que antes denunciábamos, la toma de conciencia de los problemas que plantea la promoción del hombre y de todos los hombres se convierte en una provocación a la palabra de Dios. En estos grupos se opera un discernimiento de los «signos de los tiempos» en caliente y dentro de una experiencia cotidiana; aquí la lectura directa del evangelio, más allá del adoctrinamiento oficial, se convierte en testimonio de la presencia del Espíritu; aquí la participación activa del pueblo de Dios hace que la teología salga de su aristocratismo universitario; aquí pueden actuar los laicos sin recibir un «mandato» de los clérigos. En una palabra, aquí «el combate por la justicia y la participación en la transformación del mundo aparecen plenamente como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio» (Sínodo Episcopal de 1971)".

M.-D. Chenu,
Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo:
Concilium 164 (1981) 43-45.

el difícil trabajo de confrontar la palabra de Dios con la realidad concreta que vive. La teología fracasaría en el momento en que se ocupase de Dios, del mundo y del hombre mismo, y de tantas otras cosas interesantes –por ejemplo históricas–, y no fuese teología para la comunidad, si no la ayudase a examinar seriamente su situación y su misión y no la secundara en la libertad de su servicio.

c) *Solidaridad con la comunidad*

Esta solidaridad es muy exigente. Si el teólogo viviese en comunión con los humanismos de hoy, no dialogaría con la palabra de Dios en función de unos problemas y de unas categorías medievales o postridentinas, sino en función de los problemas y de las categorías actuales. Si viviese su fe preocupado por el problema del hambre o de la violencia, crearía una teología en la que el hambre de los hombres tendría un lugar, una teología que respondería a la angustiada pregunta: Dios ¿está a favor o en contra del hombre que lucha por la felicidad en esta tierra? Ciertamente, la producción literaria de la Iglesia durante los últimos años está llena de libros que tratan el tema del hambre o de la violencia. Pero, ¿constituyen los elementos necesarios para formar un kerigma? ¿Son jalones hacia una verdadera síntesis? Tal vez deberíamos responder que no. Y es que el defecto básico de nuestra investigación es que no vivimos los problemas de la comunidad humana desde dentro. En el fondo, para la teología actual, el hambre de los hombres o la indignación ante los desastres materiales de la humanidad o la opresión de unos cuantos es un problema postizo, ya que la teología, más que basarse en una vivencia, se presenta como un hecho intelectual for-

"Decía Kierkegaard que Dios, al proponernos como mandamiento fundamental «amarás a tu prójimo como a ti mismo», nos había puesto con la espalda contra el muro, quitándonos toda posibilidad de subterfugio, porque «amar como a sí mismo» es amar de verdad y efectivamente. Aquí radicaría la realidad de la solidaridad cristiana.

El mandamiento del amor al prójimo se encuentra en el Levítico (19, 18): «No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Yahvé». Jesús (Mc 12, 29-31; Mt 22, 36-40; Lc 10, 25-28) equipara este mandamiento al mandamiento deuteronómico de amar a Yahvé con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza (Dt 6,5). Jesús universaliza el amor al prójimo: no se refiere sólo a los del propio pueblo, sino a cualquier hombre. Es la gran enseñanza de la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37). Jesús insiste en que el amor ha de extenderse a los enemigos (Mt 5, 44-48; Lc 6, 27-36). Este parece uno de los rasgos más distintivos de su espíritu. La primera carta de Juan subraya el realismo (comunicación de bienes) que ha de caracterizar el amor verdadero del prójimo, sin el cual no puede haber amor de Dios: «Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y de verdad» (1 Jn 3, 17-18)".

José María Díez-Alegría,
¿Se puede ser cristiano en esa Iglesia?
Ega, Bilbao 1987, 89.

mulado en categorías caducadas. La teología de la liberación constituye una interpelación profunda a muchas de las opciones teológicas del primer mundo.

3. Valor de la tradición

A pesar de estar plenamente persuadidos del esfuerzo que se nos pide para repensar la palabra de Dios y decirla con una expresión renovada, reconocemos en ciertas críticas simplistas y en ciertas actitudes, que parecen irresponsables ante la palabra de Dios, una crisis de la idea de *tradición* y de fidelidad a un pasado vivo, más tal vez que a una «crisis de fe». Concebir dicha tradición y la fidelidad que a ella nos une de una manera un poco distinta de la que se nos había presentado puede permitirnos afrontar el problema al margen de ciertas inquietudes angustiosas, tanto de las inquietudes crispadas de unos como del vértigo propicio al abandono que se halla en otros.

Jesucristo es el fruto de una tradición que él cumple: la del pueblo de Israel. Sin conocerla, no podemos comprender sus acciones ni sus palabras: en él, todo da testimonio de la presencia de un pasado que conduce a la madurez.

Y es de cara al futuro como también Jesucristo halla su comprensión. Sus palabras sólo han encontrado su pleno sentido a partir de las interpretaciones que de ellas han dado los testigos de su existencia. La tradición no es sobreañadida a la existencia. La existencia es tradición. La revelación no es hecha simplemente por un hombre-individuo, que se podría aislar de su contexto tradicional (antes y después), sino en un ambiente comunitario y social al cual dicho individuo pertenecía. No comprenderemos verdaderamente las palabras de Jesús más que a través de la tradición de aquella comunidad viva constituida por sus propios discípulos.

"Muchos, aun reconociendo el hecho, tienen dificultades y escrúpulos a la hora de registrarlo; tratan, más o menos conscientemente, de relegar el contenido y los efectos de este hecho en zonas marginales, casi anecdóticas, sin gran interés, sin valor profundo. Para ellos, la «tradición», ley esencial de la palabra de Dios en la Iglesia-comunidad, implica una especie de inmovilismo, en la trascendencia totalmente objetiva y despersonalizadora de una serie de proposiciones dogmáticas y de preceptos morales. ¿Qué importan, en todo eso, las variantes de estilo y los acentos personales?

El caso del pontificado de Juan XXIII vuelve a plantear cruda y excelentemente el problema. El choque que sus palabras e intervenciones han producido, en muchas ocasiones, no sólo en una pequeña minoría, sino en la masa del pueblo cristiano, y no solamente en los cristianos, sino en sectores enteros de la opinión profana, no procede de un simple poder afectivo, ya en sí mismo profundamente conmovedor, sino, a través de este mismo poder, de una comprensión de las realidades terrestres, con su grandeza objetiva y con su capacidad cristiana implícita.

Esto es la tradición: presencia de la palabra de Dios, siempre idéntica a sí misma, pero continuamente encarnada en el hombre que la oye, y que se dispone a oírla en el lugar preciso en que se encuentra y vive, en la situación en que se encuentra y vive, en el espacio y en el tiempo, en el ambiente que lo envuelve, en los condicionamientos económicos, sociales, culturales, que, a la vez, lo encierran y lo exaltan. La Iglesia, según la expresión admirable de uno de los más activos padres del Concilio Vaticano I, monseñor Martin, obispo de Paderborn, es «la revelación concreta de Dios». Concreta en el tiempo con sus coyunturas, en la historia con su movimiento, con su recapitulación del pasado en el presente en vista del futuro. *Hoy.* Y no en «verdades eternas».

El choque producido, de manera sensacional, en el universo entero entre el pueblo sencillo y entre los dirigentes, por la llamada a la paz –en la reciente encíclica *Pacem in terris*–, ilustra maravillosamente esta ley y este carácter. La doctrina de Juan XXIII es la repetición continua de la de sus predecesores, particularmente de Pío XII; a ellos hace continuamente referencia, y la paz que Juan XXIII anuncia es la «tradición» de la Iglesia sobre esta exigencia primitiva del evangelio, desde su primera proclamación: «Paz en la tierra». ¿Y a quién?: «A todos los hombres de buena voluntad» (Lc 2, 14). Nada nuevo, nada que no se haya repetido en todos los sermones de todas las navidades de todas las parroquias cristianas... Pero sí; todo es nuevo; porque se trata de la paz *hoy*, en la situación en que nos encontramos, todos y cada uno, cristianos o no, en las mismas encrucijadas, impresionados por

los mismos temores y las mismas esperanzas. Kennedy y Kruschev se ven empujados a ser los interlocutores del mismo diálogo; y, efectivamente, entran los dos en diálogo.

Temperamento de Juan XXIII, dicen. Sí, ciertamente; pero temperamento que incluye precisamente un realismo evangélico y humano que vuelve a dar vigor y actualidad a fuerzas interiores en la conciencia, una vez más despertada, de la comunidad cristiana".

M.-D. Chenu,
El evangelio en el tiempo.
Estela, Barcelona 1966, 179-180.

a) La teología como memoria de la vida de la Iglesia

El valor actual de la teología recibe su fuerza de la vida misma de la Iglesia. Por esto la consideración de la teología como memoria de la vida de la Iglesia no es un tema accidental a nuestro estudio.

Como se ha expuesto en el capítulo 4, § 6, la teología es memoria constante de la palabra inscrita en la Biblia y también memoria de la vida de la Iglesia. La teología se hace memoria de la Iglesia en su vida: no es extraña a ninguna de las maneras en que la Iglesia se ha encarnado con más o menos fidelidad a la exigencia de la palabra. Tiene presentes los errores, las equivocaciones, porque sabe que la Iglesia terrena no es la del cielo y que si se escruta su historia no es para hallar en ella ocasiones de vanagloria, sino sobre todo porque esta memoria le da la libertad necesaria para no atribuir a las decisiones inmediatas, a las lentitudes de la Iglesia, a las prudencias eclesiásticas, un peso teológico que no tienen. La memoria de la vida de la Iglesia es el horizonte cultural, necesario, del teólogo: sin esta distancia que le procura ante lo inmediato, sin esta relatividad e historicidad que revela en las formas visibles de la Iglesia, la teología olvida que la palabra de Dios ha adquirido forma humana, que la Iglesia es terrestre, y se imagina que es el saber del absoluto.

Memoria de la vida de la Iglesia, la teología es memoria de la reflexión de la Iglesia: la historia no está hecha sólo de estilos o de comportamientos; incluye también las reflexiones y los afrontamientos de la Iglesia.

Palabra humana, la palabra de Dios conoce la ambigüedad. Necesita la interpretación. Cuando la ambigüedad de la palabra bíblica no puede ser superada en el mismo lenguaje bíblico, la Iglesia tiende a reexpresar en un lenguaje más preciso el sentido de la comunicación divina. Necesita entonces la reflexión, y la teología asume gran parte en esta tarea.

b) Las funciones de la tradición

El punto de partida es que la tradición tiene una tarea de transmisión. La transmisión de un dato, sea de un mito religioso, de una creencia, de un cuento, de una doctrina filosófica, de una sabiduría de vida, de un patrimonio cultural, de una técnica médica o científica, de secretos esotéricos o de recetas culinarias, no es un fenómeno simple. Para transmitir, es preciso a la vez conservar y comunicar. Una persona sólo comunica a otra lo que ha conservado; y lo que uno ha conservado lo ha sacado de las dos fuentes posibles: o bien lo ha inventado, o bien lo ha recibido de una transmisión anterior llegada hasta nosotros. Dicho de otro modo: el acto de transmisión exige exactamente tres momentos.

El momento de la *recepción* o de la *invención;* sobre todo si se trata de un descubrimiento o de una creación cultural o literaria, nace de una larga preparación consciente o subconsciente. Nadie inventa otra cosa más que lo que ha recibido bajo otras formas.

En el momento de la *posesión,* el dato recibido y que se ha de transmitir está en nosotros en relaciones recíprocas de enriquecimiento mutuo: el dato recibido en mi conciencia trabaja y me trabaja, desarrolla mi vida interior, reflexiva o inconsciente, y mi acción exterior. Recíprocamente, yo ejerzo, tal vez sin apercibirme, una acción transformadora sobre este dato, que nunca podría transmitir, aunque me hiciera la ilusión, exactamente tal como lo he

recibido. En adelante, quedando sin duda todo igual, el dato se ha enriquecido con mi experiencia y yo lo transmito tal como lo he comprendido.

Finalmente, está el momento de la *comunicación*, el más delicado, ya que comporta una referencia a un dato mal conocido, el futuro; no puedo transmitir lo que sea a otro si no es en función de un proyecto. Sólo mantengo como digno de transmisión lo que considero capaz de sobrevivir en el futuro. Mi memoria hace una operación que purifica y simplifica mi transmisión de un dato en función de lo que espero para tiempos próximos o lejanos que otros vivirán. Esto implica que hay, en el corazón del acto de transmisión, una previsión, una precomprensión del futuro.

De estas tres funciones o momentos –recepción, posesión, comunicación– en la tarea de transmitir, es difícil buscar la dominante. Uno puede poner el acento en la recepción. Entonces escuchamos el pasado para no perder sus lecciones; y la virtud principal que de ello deriva es la fidelidad. Desde el punto de vista sociológico, se puede relacionar con lo que se ha llamado las conciencias o sociedades «guiadas por la tradición» (David Riesmann).

Uno puede subrayar todavía el aspecto de posesión, tan rico en consecuencias para la vida del individuo que asimila el dato de su patrimonio ancestral, que cultiva en profundidad y que se esfuerza en reproducirlo en su vida de una manera que no sea sólo fiel, sino también progresiva. Así, Tomás de Aquino reflexiona extensamente sobre la tradición que ha recibido de los teólogos que le han precedido y sobre la que le viene de las traducciones de Aristóteles: de ahí una fermentación que afectó a una y otra. El mundo del espíritu no será el mismo después de su paso, porque habrá sido fiel de forma creadora; no solamente habrá recibido, sino también asimilado y transformado.

Finalmente, aunque parece que es menos frecuente, podemos poner de relieve la orientación hacia el futuro, que es necesaria a la transmisión de la tradición recibida y enriquecida. Tal vez hoy somos más sensibles a este aspecto de las cosas y a sus posibilidades que en otros tiempos.

De las tres funciones de la tradición, que parecen considerar tres tiempos fuertes unidos al pasado, al presente y al futuro, la segunda parece tener más relación con el momento actual. Sin duda, lo que nosotros recibimos tiene una relación existencial con una situación que ya no se da. Percibimos el resultado del largo trabajo de un seguido infinito de situaciones concretas, de las cuales las investigaciones históricas más detalladas sólo ofrecerían un conocimiento imperfecto. Por otra parte, nuestra intuición, nuestra anticipación del futuro, en función del cual transmitimos a otros las sabidurías que pensamos que son, si no indispensables, al menos muy útiles, incluye una relación a la situación futura tal que, sin todavía existir, parece anunciarla. Pero, es evidente que este anuncio o esta anticipación no es otra cosa más que una reacción del espíritu ante aspectos cambiantes de su situación actual: en función de hoy, anticipamos el mañana. La relación tradición-situación, por consiguiente, ha de ser considerada en el momento actual en que nos hallamos. Nada es simplemente recibido. Nada, de todo cuanto nos rodea, es simple monumento del pasado. En los museos de antigüedades, las momias que vemos no son las que los antiguos egipcios confeccionaron. Ellos hacían un acto de amor y de fe que acompañaba a sus seres amados en el viaje al más allá. Para nosotros se trata de curiosidad o, en el mejor de los casos, de ciencia. La momia ya no es el centro de una acción religiosa; es una pieza de museo. La tragedia de Shakespeare ya no es la que había escrito para un teatro popular de Londres: hoy es un texto clásico. La continuidad de situaciones entre Shakespeare y nosotros pesa. Nosotros ya no podemos volver a hallar el pasado puro. La búsqueda del tiempo perdido puede evocar recuerdos, despertar nostalgias, pero vivimos una novedad con relación al pasado. Cuando recitamos, en nuestras celebraciones, el credo de Nicea-Constantinopla, incluso si lo hacemos en griego, no formulamos la fe de los grandes concilios, sino que expresamos la nuestra; si no es así, recitamos una fórmula cuyo sentido ha variado con el tiempo y ya no habla hoy.

El núcleo de la tradición es, pues, su relación con nuestra situación. Reflexionemos un momento

"La fe y la teología cristianas no nacen de sí mismas. Remiten a una experiencia histórica determinada y a lo que da vida a esa experiencia. En cuanto fundadas en algo precedente, son un acto de *tradición*.

Esta primera característica decisiva subraya que la fe y la teología cristiana pasan por un primer estadio de *pasividad:* dependen de una verdad que no pueden dominar, pero de la que pueden dar testimonio y a la que pueden remitir.

Este primer rasgo de pasividad no excluye que la fe y la teología se caractericen también por una decisión presente y activa que determina la actividad desde el principio hasta el fin, establece el fundamento y el tipo específico de desarrollo y determina el alcance y la función específica de la libertad.

En concreto, el acto de tradición instituido por la fe y la teología toma en primer lugar la forma de la *anámnesis:* fe y teología son un «hacer memoria», recuerdo de un pasado o de un momento institucional y, por consiguiente, confesión de una historia, de algo que irrumpe fuera de las expectativas naturales. Pero el «hacer memoria» no está orientado sólo al pasado, sino que es también un «hacer presente» que manifiesta precisamente hoy el sentido del pasado y, en la medida en que es un «hacer memoria», muestra que el pasado no es algo muerto que ha quedado simplemente atrás. «Hacer memoria» es siempre un acto *presente* que manifiesta una existencia personal y comunitaria cuyas coordenadas escapan al desarrollo lineal de la mera temporalidad, al mero paso del tiempo, es una existencia como realidad intensiva, irreductible y específica, que, por el hecho mismo de ser específica, testimonia el fracaso de la muerte.

Por último, «hacer memoria» no es sólo recuerdo de un pasado e instauración de un presente, sino también –y de modo necesario– previsión del futuro, *profecía,* acto de esperanza o confesión de una promesa. Si el pasado es recuperado y recibido como acto de una institución (originaria), y si el presente es también el lugar de una acción que, articulada sobre la temporalidad, escapa a su vez de sus meras leyes de envejecimiento y de muerte, el acto de tradición que de ello resulta aparece entonces como signo de futuro, como anticipación, como acto polarizado por una trascendencia, una finalidad, una escatología.

La tradición –anámnesis, instauración específica de un presente y apertura al futuro– constituye una realidad compleja que no puede prescindir de una regulación en la que necesariamente deben tenerse en cuenta diferentes instancias. Antes de precisar estas instancias y su necesidad, subrayemos dos puntos íntimamente relacionados:

En primer lugar, el carácter *histórico* del acto de tradición. Lo llamamos histórico para señalar su inserción en una realidad claramente pasada, pero también para subrayar que tal acto es fundamentalmente instaurador, productivo. El acto presente y activo de tradición será, pues, el lugar de una verdadera decisión, el lugar de una «palabra» en la que la subjetividad del creyente juega un papel fundamental, lo mismo que los desafíos del tiempo. En segundo lugar, tal acto productivo no es posible ni verdadero sino en la medida en que se desliga del primer estado de pasividad. Por lo demás, sólo puede ser realmente productivo en cuanto remite a un dato previo (que en ningún caso puede llegar a apropiarse). En realidad, la relación creadora del hombre con la alteridad se juega tanto en su relación al pasado como en su relación al mundo presente. En ambos casos es preciso aprender a romper con la idolatría de una perspectiva demasiado inmediata. Y aun así, instalarse en un mero presente –aparentemente libre con respecto al pasado– no es garantía de un futuro creador. Al contrario: el paso a un futuro, que no sea ilusión irresponsable o secreta repetición prisionera de sí misma, exige la experiencia de una descentralización mediante la que se pueda asumir de forma productiva el pasado y enfocar dinámicamente el presente".

P. Gisel,
Verdad y tradición histórica,
en *Iniciación a la práctica de la teología,*
Cristiandad, Madrid 1984, I, 150-152.

sobre este punto, a fin de descubrir el nervio que dará vida al patrimonio recibido o que lo llevará a la muerte. Me parece que dos puntos neurálgicos son igualmente importantes. Por una parte, una tradición se vive. No es sólo fórmula recibida, memoria de palabras, resonancia de las elocuencias de nuestros padres. Una tradición no se repite nunca, pero podemos vivirla. El momento actual de una tradición se expresa en una praxis. Nuestra conducta da sentido a lo que habíamos aprendido. Ante la infinidad práctica de nuestras posibilidades de acción, optamos por un cierto modo de vida, por un estilo de comportamiento, por una orientación de

nuestras actividades, cuyo efecto cierto, a pesar de lo imprevisible de sus tonalidades precisas, será agitar las aguas calmosas y tranquilas de las sabidurías recibidas. Por otra parte –éste es el segundo punto–, lo que un día transmitiremos a otros no será lo que nosotros recibimos. Nuestra acción habrá introducido modificaciones. Añadiremos o quitaremos algo de nuestro legado de una manera u otra, más o menos profundamente, enriqueciéndolo o empobreciéndolo. Es aquí exactamente donde se sitúa la cuestión de la influencia de la praxis en la tradición.

c) La tradición como transmisión

Es difícil determinar la estructura interna de este complejo proceso que es la transmisión, y que contiene inseparablemente recepción y transformación. Esta estructura aparece clara si observamos que el momento presente de la tradición no es sólo aquel en que uno la vive, y viviéndola la cambia; es todavía aquel en que se formula para comunicarla. Sin duda no en vano o por azar los símbolos de la palabra tienen tanta importancia en el cristianismo. El sentido de la revelación es que Dios se comunica a los hombres; la misión de los apóstoles es comunicar el mensaje; la tarea de la Iglesia continúa siendo una tarea de transmisión de la buena noticia. Quien dice comunicación, dice lenguaje. El fenómeno de la tradición es, pues, ante todo un fenómeno de lenguaje. Es necesario hablar para comunicar. Al margen mismo de la palabra pronunciada o escrita, está la comunicación mental, gracias a multitud de símbolos litúrgicos, sacramentales, artísticos, de la fe y de la praxis cristiana.

Aquí la transmisión de la fe choca con una doble dificultad. En primer lugar, el mismo lenguaje, y todos los sistemas lingüísticos que a ella se refieren. Aunque sean medios eficaces de comunicación, sólo son aproximativos cuando se trata de comunicarse en profundidad. ¿Qué medio tiene san Juan de la Cruz para saber si las carmelitas de Beas, para quienes ha escrito *El monte Carmelo*, han comprendido su sentido? Sólo hay el medio de las palabras o de los actos o, más exactamente, el de la interpretación del lenguaje y del comportamiento de las hermanas. Ha de intentar comprender su lenguaje como símbolo de su pensamiento y de sus actos, como símbolo de su ser, ser y pensamiento que se refuerzan mutuamente. La dificultad –y aquí tocamos el problema central de la tradición– es que los sistemas lingüísticos, estéticos y éticos –siguiendo a los cuales podemos apreciar e interpretar los símbolos hablados, trazados o vividos, de los cuales los hombres se sirven para comunicarse– son ellos mismos heredados, transmitidos y transformados. Dicho de otro modo: los enseres de que disponemos para comunicar nuestras tradiciones, y específicamente la tradición cristiana, están igualmente sometidos al estatuto de la tradición. Es herencia de nuestros predecesores, transformada por nuestro uso y transmitida a nuestros sucesores. La comunicación absoluta es, pues, una idealización. No puede haber en ella certeza en la tradicion de lo que sea por el hecho de que no podemos juzgar suficientemente sobre la eficacia, la fidelidad y la riqueza de nuestros sistemas lingüísticos.

A este problema fundamental de toda lingüística se añade la dificultad que la tradición cristiana pretende, por definición, comunicar a través de palabras humanas una palabra divina. No se trata solamente de transmitir una sabiduría humana, caduca en lo que tiene de más venerable. Se trata de una revelación divina. No bastará con reconocer que la tradición cristiana, según sus mismos principios, no es solamente transmisión de ideas, de métodos o de técnicas, de conceptos estéticos, sino de una fe que se cree guiada por el Espíritu de Dios. ¿Cómo el lenguaje humano, tan inspirado por el Espíritu como pueda estar, vehiculará la palabra de Dios? Aunque sea dictada por el Espíritu, que Dios sea el autor principal, que la Iglesia la considere como inspirada, inerrante y fuente de su fe, la Escritura no deja de ser un lenguaje humano. Incluso si estuviese escrita en una lengua contemporánea, en lugar de estarlo en lenguas hoy muertas, permanecería siempre directamente no palabra de Dios, sino palabra de hombres y lenguaje de hombres, sometida a las incertidumbres profundas de todo lenguaje. Así, debe afirmarse –a pesar de las sorpresas

que pueda causar– que la misma transmisión de la doctrina que se hace por la lectura de la Sagrada Escritura permanece *relativa* a nuestra comprensión de los signos lingüísticos. La mayoría de los cristianos que leen la Escritura, además lo hacen por medio de traducciones, cosa que todavía multiplica los obstáculos en la transmisión fiel del mensaje original. Lo que decimos de la Escritura, conviene repetirlo igualmente en lo referente a los otros lugares de la tradición: ni los padres de la Iglesia, ni los concilios, ni los símbolos de la fe, ni las exposiciones teológicas, ni las cartas pastorales, ni los decretos pontificios, nada escapa a la situación de todo lenguaje.

Esto nos induce a definir la tradición de una manera que tiene presentes sus necesarias relatividades. Si todo queda defectivo en la comunicación del mensaje cristiano y en su transmisión de generación en generación, cuando consideramos la tradición y sus agentes a escala humana, sólo nos queda una afirmacion que podamos hacer con una certeza moral casi absoluta: la vida de la comunidad Iglesia, como la de sus miembros, está puntuada por momentos y acontecimientos en que no se puede razonablemente dudar de la *intención* (de un padre, de un concilio, de un teólogo, de un obispo o de un papa, incluso del conjunto del pueblo fiel) de transmitir el mensaje con fidelidad. En efecto, sin estos momentos, la transmisión de la revelación no se haría, ya que para que se haga ha de ser querida.

En la constitución o estructura interna de la tradición hay, pues, en el centro mismo, una intención voluntaria, que se refiere tanto a la recepción del dato como a la fidelidad a aquello que se ha recibido y a la integridad del mensaje que se ha de transmitir. Pero, esta intención voluntaria, en relación al pasado, al presente y al futuro, nunca se da sola. Para recibir o para transmitir, ha de utilizar sistemas lingüísticos, siempre imperfectos. A través de ellos, cuando nos comunicamos con los demás, siempre corremos el peligro de no ser comprendidos, o de no serlo del todo. Así, la tradición, para ser verídica, mantiene siempre un riesgo. Y es comprensible, porque la tradición no es esencialmente una garantía, sino una *intención de fidelidad* que

"Los grandes escolásticos advierten siempre que, en la fe que responde a la revelación, se opera una unión de gracia interior y de determinación exterior de los objetos de la fe. Se produce la unión de un acontecimiento personal, que afecta verticalmente a una conciencia, y de una transmision de tipo histórico y social, horizontal si se quiere. Esta transmisión tiene por sujeto, en el plano humano –porque el Espíritu Santo es un sujeto soberano y trascendente, el principio profundo de permanencia o de identidad–, un organismo que sustenta y realiza esa gran cadena enunciada por san Pablo: «Todo aquel que invoque el nombre del Señor se salvará (Jl 3, 5; Hch 2, 21). ¿Cómo invocarle sin antes creer en él? ¿Y cómo creer sin antes oírle? ¿Y cómo oír sin predicador? ¿Y cómo predicar sin antes ser enviado? De este modo la fe nace de la predicación y la palabra de Cristo es el instrumento de esta predicación» (Rom 10, 13-17). Esto equivale a decir que la Iglesia y, en ella, más especialmente, un ministerio mandatado, son órganos de transmisión o de tradición del mensaje salvífico.

La tradición, entendida aquí en su sentido más amplio, es un caso, el más importante, de la ley totalmente general según la cual los hombres dependen unos de otros y deben hacer algo unos en favor de otros. El análisis elemental de la noción de tradición como hecho de transmisión o entrega muestra por otra parte que implica *dos* personajes, uno que transmite o entrega y otro que recibe. Esta estructura de interdependencia humana o de mediación fraternal es una característica extremadamente profunda de la condición humana primeramente, y de la condición cristiana después. Formamos parte de un mundo. La fecundación por otro, el recurso a otro para relizarse a sí mismo, es una ley general de vida, al menos en los vivientes corpóreos. Uno puede darse la muerte a sí mismo, pero no se puede dar la vida. Incluso dentro de la esfera de los vivientes, una especie vive de otra y el equilibrio del todo está asegurado por sus partes; «se trata de una inmensa trama, de un vestido sin costura». En el curso normal de las cosas, se recibe la fe de otro; no se puede bautizar uno a sí mismo. De este modo, las personas dependen normalmente unas de otras para la realización de su destino sobrenatural. Están llamadas a participar del mismo bien de vida divina, recibiendo su principio de otro: hecho en el que podemos ver un reflejo de la misma vida divina, que es don de una persona a otra.

Yves M. Congar, *La tradición y las tradiciones.*
Dinor, San Sebastián 1964, II, 24-25.

persiste a través de fórmulas dogmáticas. También es una esperanza: que el Señor acompañe esta intención y la proteja del error, a pesar de la arbitrariedad, la contingencia, la impotencia radical de todo lenguaje destinado a expresar lo inexpresable.

Esta intencion de fidelidad se vive en el seno de la comunidad Iglesia, con la ayuda y la comprensión de los creyentes. Por eso la tradición y su transmisión tienen lugar en el seno de la comunidad, no como tarea individual, sino como función colectiva. Se comprende entonces que, por encima de dificultades de personas concretas, la teología quiera estar atenta a la historia de la comunidad, historia que es concebida como una realidad viva. La teología se apercibe de la necesidad de mantener un contacto con el pasado comunitario: la teología de hoy deriva de la de ayer. Por consiguiente, se ha de escuchar al pasado, interpretarlo en lo que tiene de bueno, no descuidar sus problemas, continuar sus planteamientos, interrogarlos nuevamente en función de situaciones actuales. Si no se conoce la historia de la tradición, puede suceder que nos presentemos como entusiastas descubridores de un trabajo que sólo sería la superación de nuestras limitaciones y de nuestros errores individuales, pero que no aportaría nada positivo y nuevo a la comunidad cristiana, que mantiene la conciencia de ser fruto de una tradición que no podemos desconocer.

7

Sensibilidad pastoral de la teología

1. El dualismo entre pastoral y doctrinal

Como pasa con frecuencia, una palabra adquiere su sentido fuerte en contraposición a otra: así, «pastoral» se contrapuso, en el momento del Concilio Vaticano II, a «doctrinal». Este hecho no deja de engendrar ciertas ambigüedades en las mismas palabras.

Doctrinal: es la primacía concedida a la doctrina, en cuanto que es un enunciado conceptual, a través del cual es enseñada la verdad. En el campo de la revelación, el primer deber de la Iglesia consiste en mantener inviolable la verdad que Dios ha enseñado. Acomodaciones y adaptaciones hacen fracasar una fe cuya condición sustancial es la integridad. Ningún motivo humano, aunque sea el deseo o táctica apostólica, pueden dulcificar esta exigencia.

Pastoral: el acto primero del pastor es decir toda la verdad. El buen pastor se aplicará a ello con un arte y un método que le hagan asequible al oyente. Por consiguiente, técnica indicadora de expresiones, de formas, para un pensamiento doctrinal inmóvil.

Los dos términos, definidos con esta pobreza, se articulan como se articula el principio y las conclusiones. Aplicaciones de poco vuelo, sin que la verdad sea discutida en un diálogo creador. Es el esquema común de los principios abstractos y de las situaciones concretas. Basta con que el pastor acepte las decisiones del doctor. La teología pastoral no es más que la aplicación hábil y exacta de la teología especulativa.

Los textos presentados por las comisiones preparatorias del Vaticano II habían sido formuladas sobre la base de este dualismo, cualesquiera fuesen las coyunturas y las intenciones. La integración de las experiencias pastorales y de las llamadas humanas, las cuales llenaban los informes previos enviados por los obispos, no habían pesado, así como en otro campo no había pesado el recurso a las fuentes bíblicas. De ahí la reacción de la mayoría de los miembros de la asamblea conciliar, que reprocharon a estos esquemas el carácter abstracto, escolástico, no bíblico, no pastoral, no ecuménico. Los hallaban poco conciliables con las directrices presentadas por Juan XXIII en su discurso programático *Gaudet Mater Ecclesia* (11 de octubre de 1962).

Algunos propusieron, con intento de conciliación, la redacción de esquemas dobles, unos para la verdad de las doctrinas, para uso de los clérigos, y

otros para las aplicaciones prácticas, para uso de los fieles. Esto habría endurecido todavía más el dualismo hacia el cual sentían especial repugnancia los hombres cuya pastoral estaba alimentada por el instinto de la palabra de Dios.

Este dualismo era el que se discutía; por eso era necesario revisar el sentido dado a estos términos, en una distribución de tareas demasiado trivial y también demasiado simplista para poder ser exacta. A esto se dedicaron los padres conciliares, no sólo como tales en sus intervenciones en la asamblea, sino al volver a sus diócesis, cuando ofrecieron a los fieles un informe sobre el Concilio, sobre sus inspiraciones y propósitos, sobre las esperanzas y las tareas destinadas a anunciar el evangelio.

Con gusto suscribiría las palabras de E. Schillebeeckx:

> «Lo que se ha llamado carácter pastoral del Concilio no es más que una nueva sensibilidad dogmática»[1].

La historia de la primera sesión conciliar nos lo demostró; en último término, la oposición no tuvo lugar entre pastoral y doctrinal, sino entre distintas orientaciones doctrinales. Se manifestó claramente en la discusión de los esquemas que se habían elaborado en una atmósfera de escuela sin suficiente contacto con el mundo. Y los obispos que llevaban la preocupación de los pueblos que tenían encargados no se conformaron con ello. Una teología de laboratorio se enfrentó con una exigencia doctrinal salida inevitablemente de la vida.

2. Doctrinal y, por consiguiente, pastoral

Según la nota explicativa del título «Constitución pastoral» de la *Gaudium et spes*, que precede al texto de la constitución,

[1] *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon le Vatican II*. Lyon 1965, 149.

"«No ha de entenderse la evangelización como una transmisión de una verdad, sino como la encarnación del evangelio en la realidad histórica contemporánea» (Encuentro nacional de la Iglesia italiana, Roma, 30 de octubre de 1976). El intenso esfuerzo de la pastoral, en todas las Iglesias y bajo las formas más variadas, ilustra cumplidamente este principio que, sin detrimento para la enseñanza magisterial, parece imponerse ahora en la vida de la Iglesia.

No se trata de recetas más o menos mejoradas para organizar una pedagogía más eficaz, tanto en la catequesis como en la predicación, sino de restituir a la «pastoral» su función motora en la comunidad creyente de la misma Iglesia y en la actuación de la tradición revelante. De este modo se correlacionan positivamente lo *doctrinal* y lo *pastoral*.

De hecho, lo pastoral es a este nivel el desarrollo de la tradición en la historia, cuyo contenido entra a formar parte del hecho cristiano, pues no se reduce a un simple decorado que se despliega al fondo de la escena y que en nada afecta a los personajes. En efecto, si la tradición es memoria, y memoria fiel, es también presencia, lugar en que se opera la síntesis entre la transmisión y la experiencia actual por el Espíritu que la anima. Depósito, pero, como dice san Ireneo, «depósito siempre nuevo que rejuvenece el vaso de las expresiones que lo contiene». Todo es como si la intención de Cristo tuviera necesidad de cuanto lleva el signo de lo humano a lo largo de las edades, a fin de revelar su luz a partir de la resurrección. La transfiguración cada vez más eficaz de la realidad humana se convierte de este modo en una condición de la realización de Cristo, y así nos lo recuerda incensantemente el Espíritu a través del juego complejo de las relaciones entre los hombres. El tiempo del mundo es también, por ello, el tiempo del Espíritu.

En esto consiste la *economía*, en que la articulación permanente de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu pasa a ser expresión terrena de las procesiones de la vida trinitaria. Nos complace pensar que la común intuición que tienen los cristianos del compromiso de su fe les procura una inteligencia implícita del Dios Padre, Hijo y Espíritu. No cabe duda de que tenemos ahí un fruto espléndido de la introducción de la historicidad en la construcción de la Iglesia".

M.-D. Chenu, *Nueva conciencia del fundamento trinitario de la Iglesia:* Concilium 166 (1981) 346-347.

«se llama *pastoral* porque, apoyada en principios doctrinales, pretende exponer la relación que hay entre la Iglesia y el mundo y la comunidad actual. Por eso, ni a la primera parte le falta una intención pastoral, ni a la segunda una intención doctrinal».

Este hecho revela también un concepto de la doctrina no suficientemente *pastoral.* Lo notó el padre Congar, para quien haber añadido la palabra *pastoral*

«denuncia un defecto en la idea que se tiene de doctrina que, si es lo que ha de ser, ya de por sí es pastoral» [2].

Por definición, la teología es pastoral siempre que se considere como una reflexión sobre Dios y sobre la Iglesia en acto de salvación, actuando en el mundo en un momento concreto de la historia.

Si no es así, la separación doctrinal-pastoral desemboca en las más enojosas desvalorizaciones: aquí, en la de la teología. Es posible que algunos obispos, abrumados por sus tareas materiales y administrativas, obligados a enfrentarse día tras día con su deber inmediato, hubiesen caído en un cierto pragmatismo apostólico y no hubieran apreciado suficientemente la calidad de los textos sometidos a su aprobación. Tal vez sí. Pero el problema es más profundo. La proclamación del mensaje ¿no exige, ya desde la catequesis elemental, una teología, un «saber» que es preciso enunciar, definir, organizar, construir? En una palabra: la teología, con su técnica y su especulación, ¿no realiza una función necesaria y bienhechora de cara a la evangelización?

La unidad de la fe pide, así lo creemos, la unidad de la teología. La palabra de Dios es literalmente «teología»: especulativa y práctica, doctrinal y pastoral, son propiedades y funciones consustanciales en una fe viva. Las distribuciones relativas dependen de las coyunturas personales, sociológicas, institucionales, polémicas; pero subsiste la ley general: la teología, al estar por encima de la división de las disciplinas terrestres en especulativas y prácticas, conforme al excelente análisis de los filósofos griegos, es simultáneamente especulativa y práctica. De ahí que la praxis apostólica sea un lugar propio de la teología; la pastoral forma parte del saber teológico, no como una zona inferior de aplicación, sino a título de principio de la comprensión de la fe. Es «teologal». Hasta el extremo de que una teología especulativa que se desinteresara de la vida concreta del apóstol quedaría en parte cortada de una de sus fuentes. Pero, igualmente, un evangelismo que considerase como una superestructura artificial la construcción especulativa de los datos y desvalorizase la ciencia teológica iría contra las exigencias propias de su fe y resultaría incapaz de afrontar al mundo, mundo racional y duro.

Es evidente que la renovación pastoral es una de las causas del enderezo de la teología actual. No se trata de un afortunado accidente; está en la naturaleza de las cosas. Si la teología es la «comprensión de la fe», que recurre a todos los medios y procedimientos de la razón, la fe que engendra y nutre dicha comprensión saca sus recursos de la misma construcción de la Iglesia que actúa y vive. La praxis está aquí, más que en las disciplinas profanas, llena de comprensión.

Me parece que la distinción entre pastoral o doctrinal, o bien entre teología pastoral o práctica y teología científica, o todavía entre predicación y estudio, no se ajusta a la verdad de las cosas: la unidad de sentido de toda la teología. Si la teología como tal es el momento reflexivo de la vida de fe del pueblo de Dios (la teología sale del pueblo y es para el pueblo), es indudable que la elaboración humana de la palabra de Dios, recibida en la fe del pueblo, está condicionada por aquellas exigencias, situaciones y destinos en que se halla la vida del pueblo cristiano en el mundo. Por esta razón, también la teología, entendida como investigación científica de estos condicionamientos sociales, es un «momento interior de la fe del pueblo». Tal vez tendríamos que hablar –y así evitaríamos toda clase de equívocos– del *sentido* pastoral de toda teología y del *método* científico de toda teología.

---

[2]*Diari del Concili, 4ª sessió,* Barcelona 1967, 129.

"La teología práctica, como las demás formas de teología, no puede vaciarse en el molde de ningún sistema. Sus procedimientos, todavía titubeantes, cuya naturaleza la condena quizás a contentarse con intentos parciales, reducidos y limitados, consisten en hacer aparecer a través de algunos análisis la estructuración original, la «combinatoria» específica, determinada en un grupo humano, en una psicología, en un discurso..., mediante la referencia a una palabra inaferrable a la que responde la fe con su confesión.

Esta teología es práctica por dos razones: es fruto de una operación efectuada en un campo determinado; por otra parte, esta operación, en contacto directo con la realidad y sujeta «a prueba» de los hechos, conduce, a través de los factores que intervienen y de su interacción, a abrir el ámbito de la acción, que la libertad se encargará de colmar.

En este sentido, la teología práctica no puede identificarse inmediatamente con una teología «espiritual». Sería más bien la condición negativa de ésta, aun cuando de alguna manera hace tocar en sus efectos el misterio vivo que suscita y nutre la fe.

A decir verdad, ¿es posible abrazar este misterio en un discurso humano? ¿No está obligada toda la teología a precaverse de esa ilusoria pretensión? Además, ninguna teología podría combatir en absoluto ninguno de sus métodos o procedimientos, todos los cuales son incompletos y exigen un complemento. El complemento de la teología práctica, tal como hoy se entiende, podría ser una teología de tipo «estético» y, en este sentido, también «espiritual», teniendo muy en cuenta, como corresponde a su naturaleza de teología, los diferentes elementos de la tradición cristiana, dentro de la misma y en el universo particular de su lenguaje".

R. Marlé,
Teología práctica y espiritual,
en *Iniciación a la práctica de la teología.*
Cristiandad, Madrid 1984, I, 302-303.

3. Teología y reformismo. El criterio pastoral

Para el teólogo que quiere trabajar en la comunidad católica, la Iglesia no puede ser tan sólo un dato intelectual, sino un dato de la realidad. Es natural que, ante esa realidad, con frecuencia mediocre, el teólogo quiera llevar a cabo una verdadera reforma. No lo conseguirá saliendo de la comunidad, sino ciñéndose en el seno de su realidad concreta, y sobre todo cuando esta realidad en cierta manera ha de ser reformada. Toda reforma que procediese por pura deducción, como un sistema construido por la mente, incluso aunque la deducción y la construcción estuviesen hechas a partir de fuentes dogmáticas, desembocaría casi infaliblemente en algo que traiciona la realidad concreta de la Iglesia.

Un ejemplo. En el desconcierto mental que reinaba en el siglo XV, la línea de demarcación entre un reformismo auténtico y un reformismo inquietante se mantenía muy clara. Lo que señalaba los límites de un reformismo auténtico era el sentido de Iglesia, y éste se explica así: tener sentido de Iglesia es no desinteresarse de la casa paterna, es no convertirse en un extraño frente a ella, criticándola «desde fuera», como quien hubiera hecho cruz y raya con su familia y continuase a partir de entonces su camino sin preocuparse más de ella. Cuando el P. Lacordaire habla de Pedro Valdo dice: «Creyó imposible salvar a la Iglesia por la Iglesia». No puede expresarse mejor la obligación de no partir de una representación particular, propia y subjetiva, sino de la Iglesia existente como un hecho concreto.

La cosa no es fácil, porque lo que se trata de reformar, en un aspecto u otro, es precisamente la Iglesia concreta. A un mismo tiempo se ha de aceptar a la Iglesia y no se la ha de aceptar tal como es. No se tiene que cambiar la Iglesia y, no obstante, se la ha de cambiar algo. No se ha de hacer «otra Iglesia», pero se ha de hacer «una Iglesia distinta». En efecto, se debe cuestionar algo dentro de la Iglesia, sin cuestionar a la Iglesia misma; es necesario buscar una purificación de la Iglesia, sin ceder a un

pastoral. La experiencia actual, que es la de una reforma que quiere triunfar, es muy clarificativa.

En cambio, las reformas que no han triunfado –y por esto han fracasado como reformas «de la Iglesia»– todas tienen como denominador común este carácter de haber cedido al espíritu de sistema y de construcción intelectual. No es que no hayan empezado también por el elemento pastoral; incluso han sacado de él lo mejor de su ímpetu. Muchas causas, por ejemplo, intervinieron en el éxito incontestable de la reforma protestante en sus inicios: sin duda, una de las principales fue la tendencia de la gente deseosa de oír hablar de Jesucristo y del evangelio hacia aquellos reformadores que respondían a una legítima aspiración religiosa. Lutero tuvo un auditorio que los humanistas solos nunca habrían tenido, porque llevaba una respuesta a unas necesidades espirituales. Y además, el éxito del primer humanismo de inspiración cristiana procedía de la respuesta que aportaba a esas mismas necesidades; en cambio, lo que pudo tener de insuficiente, e incluso a veces de inquietante, le viene de un cierto alejamiento en relación con la vida concreta de la Iglesia, de su vida sacramental, pastoral, como se ha indicado a propósito de Erasmo. Antes de Lutero, los movimientos espirituales, con su ideal de pobreza, después de Lutero el jansenismo, deben su éxito relativo a la misma razón. Pero me parece que, en estas grandes corrientes de reforma, el descarrío procede, en gran parte, del espíritu de sistema.

Podemos preguntarnos qué es lo que separa, en la predicación de un ideal de pobreza, a un reformador católico de un reformador sectario, a un san Bernardo de un Arnaldo de Brescia, a un san Francisco o a un santo Domingo de algunos valdenses o *fraticelli*. Unos y otros se declaran en contra de las riquezas y son partidarios de una vida pobre para el clero. No puede decirse que sólo los santos católicos practicaban una pobreza de la cual los otros sólo hablaban... ¿No hallaríamos la diferencia en el hecho de que valdenses y *fraticelli*, en lugar de hacer de la pobreza sencillamente un ideal práctico dentro del cristianismo, convertían el mismo cristianismo en ley universal y teórica, en un sistema? San Francisco es partidario de la pobreza, pero nunca sostuvo que la propiedad fuese cosa mala, ni siquiera para los hombres de Iglesia; también es contrario a que sus hermanos estudien, pero nunca condenó la ciencia y supo honrar a los doctores.

Me parece claro que lo que orienta al teólogo hacia la renovación en la Iglesia es sobre todo una

"*Reformatio:* evocando simplemente las reformas que periódicamente sacudieron a la Iglesia durante cinco siglos de prosperidad, y cuya periodicidad parece ser una ley vital, podemos medir mejor el contenido y el alcance de esta palabra. Si es verdad que esta palabra se ha visto durante largo tiempo comprometida, hasta en sus asonancias, debido a la gran ruptura del siglo XVI, esto hace más necesario captar la fuerza secreta de que periódicamente se cargaba para promover un vigoroso despertar de la cristiandad. *Reformatio:* la aspiración evangélica encontraba, así, su expresión en este término de carácter filosófico, en el que estaba concentrada la espiritualidad de san Agustín, animador precisamente de estos evangelismos. Re-formarse, volver a encontrar su «forma», es decir, su consistencia interior, su estabilidad natural, volver a ser uno mismo sin desemejanza, sin dualidad de sí y del otro, en la plenitud de su «idea» ejemplar, ser verdadero: en este formulario platónico de la realidad de los seres, en el cual Agustín expresó su metafísica cristiana, se puede comprender hacia qué profundidad ontológica (el epíteto no es, como se ve, excesivo) se abocaba esta necesidad de renovación. Para apreciar exactamente su densidad y sus formas, es preciso observar ahora esta expresión en sus contextos sociológicos; porque, en realidad, aquí no se trata de perfección individual, sino de un *crecimiento colectivo,* cuyas leyes específicas no han sido suficientemente puestas de relieve por historiadores o espirituales, inconscientemente imbuidos de este grave error que consiste en creer que la perfección de una sociedad no es más que la suma de las santidades individuales".

M.-D. Chenu,
El evangelio en el tiempo.
Estela, Barcelona 1966, 41.

opción. Una opción entre una actitud práctica que sufre de la realidad de la Iglesia y se aplica a servir, en la caridad, a su movimiento profundo, y una actitud abusivamente intelectual y crítica que parte de la representación de las cosas y la desarrolla en un sistema; en esta última opción se trataría de reformar la realidad sobre el patrón del sistema. Un ejemplo concreto puede explicar estas dos posturas. Analizando la evolución de Renan y de Newman, cuyas decisiones contrarias fueron contemporáneas, podemos ver que Renan anduvo en el sentido del desarrollo de una realidad concreta. Cuando, siendo seminarista en Issy, Renan escribe: «Verdad, verdad, ¿no eres el Dios que busco?», ilustra una de estas actitudes ambiguas a la que puede ceder el espíritu de sistema. En esta fórmula juvenil, alguien ha hallado el germen de la ulterior apostasía; puede decirse también que la frase podía tener un sentido perfectamente católico, y podemos hallar en nuestros grandes maestros, en san Agustín por ejemplo, fórmulas del mismo tono. Pero en el fondo el problema que se plantea es el de saber si, en el punto de partida, aceptamos la realidad de la Iglesia concreta como un dato que regula nuestro trabajo teológico o si concedemos al pensamiento propio el papel de un criterio infalible. El reformador cismático es aquel que, habiendo asentado el principio de la verdad no en la realidad de la Iglesia, sino en la representación de su juicio, toma como divisa: ser uno mismo y establecer como regla de todo el propio pensamiento.

¿No es esto una manera de «hacer un ídolo de la verdad», según la profunda fórmula de Pascal? He aquí un interrogante que el teólogo, llamado a hablar de Dios y del hombre, siempre deberá tener presente. Sobre todo si quiere que su trabajo sea una aportación positiva a la renovación de la Iglesia, comunidad de creyentes.

8

Pluralismo actual de la teología

1. Distintos lenguajes sobre Dios

No faltan balances de la reflexión teológica desarrollada después del Concilio Vaticano II (1962-1965) [1], que ofrecen una panorámica detallada de un campo vasto y diverso, sobre el cual no acabamos de disponer todavía de estudios analíticos que recojan las aportaciones esparcidas por toda la Iglesia. Evidentemente, se pueden describir las principales corrientes que han nacido durante ese período (algunas de las cuales ya han desaparecido): teologías anglosajonas radicales o de «la muerte de Dios», teología de la esperanza, de la liberación, teología feminista... También se puede mostrar cómo los temas dominantes en la etapa precedente han sido sustituidos por otros nuevos: a un período de interés intenso por la Iglesia, le ha sucedido otro en el que todo teólogo con cierto nombre escribe sobre la fe o el misterio de Dios. Pero al abordar el problema en una u otra de dichas perspectivas, correríamos el riesgo de quedarnos en la superficie de las cosas y de no tener en cuenta los desplazamientos profundos que han cambiado la naturaleza misma de la reflexión teológica. Por tanto, hemos de fijarnos tanto en las cuestiones de método de trabajo como en las condiciones de vida de los teólogos.

Sin embargo, debemos advertir que, al no darse de una manera uniforme dichos desplazamientos, la panorámica se hace más compleja aún. La teología salida del Vaticano II conoce interpretaciones divergentes, a causa del carácter ambiguo de ciertos textos conciliares. En la exuberancia teológica del postconcilio, muchos teólogos pensaban que «una» teología había de salir victoriosa, y que era necesario difundirla y desarrollarla. Un estudio histórico detallado mostraría las doctrinas que han triunfado, las nuevas y diferentes tendencias, las radicalizaciones y las resistencias de la reacción conservadora y también el fenómeno de la contestación, que evoca una serie de situaciones de inquietud y angustia. La aceptación notable que en todas partes obtuvieron teólogos como Karl Rahner, Yves Congar, Edward Schillebeeckx, Hans Küng y la revista internacional «Concilium», creada por ellos inmediatamente después del concilio, muestra que esa «teología una» existió en un momento inicial.

[1] Además de R. Winling, *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*. Salamanca 1987, cf. C. Floristán y J. J. Tamayo (dirs.), *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid 1985; G. Alberigo y J. P. Jossua (dirs.), *La recepción del Vaticano II*. Madrid 1987.

Sin embargo, pronto teólogos que habían desempeñado un buen papel en el período conciliar tomaron otro camino: Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Jerôme Hamer, Philippe Delhaye... Hallaron un medio de expresión característico en la revista «Communio», contrapunto de «Concilium»: a causa del temor manifestado por el «vacío espiritual», comprensible en tiempos de crisis general, su búsqueda estimuló a una serie de grupos neoconservadores. Con una modernidad aparente, de estilo de uso de medios, de consentimiento en una parte de la secularidad del cristianismo contemporáneo (valor de trabajo, del compromiso social y político), disimularon una estructura clásica en el catolicismo postridentino: sobrenaturalismo, autoritarismo, moralismo, pietismo, unificación desde arriba de toda la existencia, sin terminar de integrar las mediaciones. Es un análisis que vale para el *Opus Dei*, *Comunione e Liberazione*, el movimiento *neocatecumenal*, los *focolarini*... Hay que añadir en seguida que el fenómeno del neoconservadurismo católico no se define como preconciliar, sino como postconciliar. Pero tan «post» que parece como si estuviésemos a muchos años luz del Vaticano II. Más exactamente, lo que el neoconservadurismo católico quiere enterrar es el postconcilio. Estamos ya en otra etapa –dicen–, en una etapa de consolidación. Lo que quiere decir: estamos en una etapa de respuestas y no de preguntas. El problema básico del neoconservadurismo, sin embargo, es que a menudo las respuestas que propone parecen casi iguales que las respuestas preconciliares, debidamente maquilladas. El sujeto de su discurso es la Iglesia, mucho más que el evangelio o incluso Dios o Jesucristo (Dios o Jesucristo entran en el discurso casi sólo como fundamento de la Iglesia). Si se examinan sus escritos y documentos, se ve que hablan continuamente de la Iglesia: ésta es la referencia omnipresente. Y casi siempre la Iglesia se identifica con la «institución», y ésta piensa, habla y actúa por la jerarquía. Y la sorpresa aumenta cuando se comprueba cuán fácilmente acusan a las corrientes católicas llamadas progresistas de dejarse contaminar por el «mundo», sin ver que quien domina ahora el «mundo» no es el progresismo, sino el conservadurismo. Si alguien, ahora, respira al compás de las fuerzas predominantes en la sociedad actual occidental, es el neoconservadurismo católico y no el progresismo (a éste más bien habría que considerarlo pasado de moda o simplemente fracasado).

Las posturas neoconservadoras hallaron buenos padrinos en la curia vaticana, donde una cierta nostalgia del autoritarismo, del uniformismo y del centralismo romano evocaba aquella contrarreforma que había hallado en la figura del papa el mejor medio de cohesión eclesial y evitaba la *descomposición del catolicismo* –diagnosticada en 1968 por el padre L. Bouyer–, así como la fragmentación de la teología. En el juego de poderes en el interior de la Iglesia, la orientación romana tiene importancia, pese a que respecto a la vida intelectual es un residuo que ya no tiene mucho crédito. Es el momento de recordar que el magisterio –sobre todo cuando se expresa mediante esa instancia de regulación que es la Congregación para la Doctrina de la Fe– debe expresarse para toda la comunidad eclesial en nombre de la «fe apostólica» y no en nombre de una teología particular, la de la curia romana. En esos años se ha podido descubrir en dicha teología la presencia de la mentalidad preconciliar, por ejemplo en el uso de categorías de pensamiento de impronta «escolástica», es decir, dependientes de la filosofía griega más o menos cristianizada en la época patrística o en la edad media (véase la encíclica de Pablo VI sobre la eucaristía, en particular lo que se refiere a la «transubstanciación»). O también, cuando se ha invocado un derecho o una moral «natural» cuya guardiana sería la Iglesia (como en la encíclica sobre el control de nacimientos). Cuando presenciamos residuos de «apologética» en el recurso a la Escritura o a la tradición primitiva utilizados para justificar tesis preestablecidas, sobre todo en relación con la Iglesia (podríamos citar, en este sentido, el informe de la Comisión teológica internacional sobre los ministerios, o el texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la ordenación de la mujer).

Es verdad que el magisterio romano, y también el episcopal, en nombre de su conciencia y de su responsabilidad, es una de las instancias de la lla-

mada «regulación» de la fe. Es obvio que el pluralismo no suprime la función del magisterio. Desde este punto de vista, considerada la relación mutua existente entre profesión de fe *(credo)* y teología, considerada la imposibilidad concreta con que se halla la reflexión de distinguirlas adecuadamente, hay que subrayar la unidad en la *profesión* de fe. A partir de ésta, el magisterio deberá buscar una manera nueva de ejercer su derecho y su deber, más en la línea de una obediencia al servicio pastoral, propio de la jerarquía, en el orden de la fe estrictamente dicha. El dogmatismo, que consiste en dar soluciones definitivas donde habría que darlas provisionales, hoy es difícil de ejercer porque le falta una condición indispensable, la unidad de la teología. Hay que esperar, por parte del magisterio, una actitud que proteja y estimule las diversas teologías que, cada una a su modo, se esfuerzan por presentar la profesión de fe de una forma que corresponda a la mentalidad y a las necesidades reales de cada época. Verá en el pluralismo una riqueza, de la que la Iglesia no puede prescindir. Ampliando, por así decir, su función clásica, que hasta ahora era de mantener la unidad –y demasiado a menudo la uniformidad– de la fe, tendrá que percatarse del cambio cualitativo que ha experimentado el pluralismo teológico.

"Es preciso que esta doctrina cierta e inmutable, que tiene que ser respetada fielmente, sea profundizada y presentada de un modo que responda a las exigencias de nuestra época. En efecto, una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades contenidas en nuestra doctrina venerable, y otra cosa es la forma en la cual estas verdades son enunciadas, pero siempre con el mismo sentido y el mismo alcance".

Juan XXIII
Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*,
en la inauguración del Concilio Vaticano II,
el 11 de octubre de 1962

"Hoy más que nunca (ciertamente más que en siglos precedentes) estamos llamados al servicio del hombre como tal, no sólo de los católicos. A defender sobre todo y en todas partes los derechos de la persona humana y no sólo los de la Iglesia católica. Las condiciones actuales, las investigaciones de los últimos cincuenta años, la profundización doctrinal, nos han llevado a realidades nuevas, tal como dije en el discurso de apertura del Concilio. No es que haya cambiado el evangelio: somos nosotros los que hemos comenzado a comprenderlo mejor. Quien ha tenido la suerte de una vida larga, se encontró al comienzo de este siglo frente a nuevas tareas sociales; y quien –como yo– ha estado veinte años en oriente y ocho en Francia y se ha encontrado en el cruce de diversas culturas y tradiciones, sabe que ha llegado el momento de discernir los signos de los tiempos, de aferrarse a la oportunidad de mirar hacia adelante".

Juan XXIII,
Discurso de 24 de mayo de 1963,
en G. Alberigo, *Giovanni XXIII.*
Brescia 1978, 494.

2. Una nueva modalidad de pluralismo

Antes, en el pluralismo de las escuelas, se admitían, como base de discusión, ciertos puntos de referencia comunes: la posición del otro era bien conocida, bien comprendida; uno se definía y podía decir al interlocutor por qué no compartía sus ideas. Seguro de que, pese al fondo común, real o supuesto, se podía no estar de acuerdo con el otro. Pero la terminología, los presupuestos filosóficos, el aire del lenguaje utilizado y ese sentimiento primero, espontáneo, que se tiene de la vida, todo ello era común, por una y otra parte; las divergencias escapaban a la razón.

Hoy vivimos un pluralismo cualitativamente nuevo. Resulta de una toma de conciencia de disciplinas nuevas que se convierten en instrumentos, o

por lo menos en puntos de referencia, del trabajo teológico. Tales disciplinas, que en general son al mismo tiempo prácticas y teóricas, se sitúan no sólo fuera del campo teológico tradicional o de la práctica de la Iglesia, sino que resultan difíciles de «digerir» por el cristianismo. Ayer todavía –y, para algunos, hoy– asustaban de verdad. Y, sin embargo, representan todo lo nuevo que el hombre ha hallado en el último siglo para comprender y modificar lo que pesaba sobre él como un destino ineluctable. Está claro que, en el período precedente, los precursores se habían confrontado y «dialogaron» con ello, siguiendo la consigna de «ir al mundo». Esta actitud es mejor que la del rechazo. Pero la confrontación entre un pensamiento cristiano ya constituido y una versión de dichas aproximaciones integrada a menudo en un ateísmo militante ha llegado demasiado tarde; faltó la conciencia clara de lo que suponía la entrada en la «modernidad». ¿Qué pasa cuando la teología confronta la fe y la tradición cristiana con el psicoanálisis (o más ampliamente con la psicología), la sociología, la lingüística, la etnología, las ciencias de la religión? ¿O cuando la teología nace en el seno de la praxis política o de la creación artística? ¿O también cuando se consideran, no ya una filosofía y una historia más o menos domesticadas, sino una filosofía y una historia practicadas por filósofos e historiadores de hoy?

Las consecuencias de ese cambio cultural en general hacen que las visiones teológicas, explicativas de la fe, no se hallen como antes una frente a otra, sino una al lado de otra, sin una medida común (aunque teóricamente ésta sea el *credo).* No hay un puente, no se utiliza un lenguaje común ni un elemento común desde el que poder dialogar o juzgar las diversas posturas; no hay un horizonte de pensamiento común que pueda ofrecer un marco de discusión suficiente y tácitamente reconocido por el interlocutor. Incluso cuesta definirse en lo que uno difiere, de un modo preciso, reflexionado y claro, y entonces uno se queda con un sentimiento vago que defiende y que se convierte en el justificativo de las actitudes: uno se percata de que su lenguaje procede de otro horizonte intelectual o visceral. Y así la mayoría de las veces no se llega hasta el final, como exigiría un diálogo en torno a la fe.

"Además del pluralismo radical que resulta de la presencia o ausencia de la conversión intelectual, moral, o religiosa, existe una forma de pluralismo más benigno y, sin embargo, más difícil de clarificar que se enraíza en la diferenciación de la consciencia humana.

El tipo más común, sin lugar a dudas, es la consciencia indiferenciada. A este tipo pertenecerá siempre la inmensa mayoría de creyentes. Por ser indiferenciada, esta consciencia no puede sino sentirse embarazada o divertida por los oráculos de la consciencia religiosa diferenciada, por los ensayos de los artistas, por las sutilezas de los teóricos, por los pacientes trabajos de los historiadores y por el uso complejo que la consciencia interiormente diferenciada hace de palabras familiares. De aquí que, para predicar y enseñar a esa mayoría de personas, hay que utilizar su propio lenguaje, sus propios procedimientos y recursos. Desafortunadamente, éstos no son uniformes. Hay tantas clases de sentido común cuantas lenguas, diferencias sociales o culturales y hasta diferencias de lugar y tiempo. Es así como la predicación del evangelio a todos los hombres exige que haya tantos predicadores como diferentes tiempos y lugares, y que cada uno de ellos conozca a la gente a la que es enviado o enviada, sus formas de pensar, sus costumbres y su manera de hablar. Se sigue de aquí un pluralismo múltiple. En primer lugar, un pluralismo en la comunicación más que en la doctrina. Pero dentro de los límites de la consciencia indiferenciada, no se puede comunicar la doctrina sino a través de ritos, formas narrativas, títulos religiosos, parábolas y metáforas eficaces para un determinado medio".

Bernard Lonergan,
Método en teología.
Sígueme, Salamanca 1988, 269-270.

Sin duda, este pluralismo plantea un problema comunitario, que ha conducido a menudo a lo que los teóricos de la sociología llaman «anomía», la perplejidad. Para superarla, se intenta volver a encontrar las seguridades perdidas recurriendo a las instancias jerárquicas que garantizan la unidad y universalidad de la fe (fe no coincide simplemente

con teología). Tal actitud, muy explicable por parte de tantos fieles, muestra que no se ha entendido que el pluralismo teológico revela una situación de apetito en el plano del conocimiento humano. La comprensión de esta situación debería conducir la teología a tratar el pluralismo como un hecho irreductible, pero ante el que no nos podemos cruzar de brazos. En la práctica, dado que es uno de esos elementos existenciales, vinculados a la condición histórica y provisional del hombre, es inútil querer trabajar por su desaparición total, aunque el hombre tiene el derecho de esforzarse por reducir las tensiones que engendra. Ante dichas tensiones, que afectan a la comunidad eclesial, no se podrá olvidar que la teología, siendo un servicio al mensaje evangélico, y no primariamente a la institución, tiene que ser «militante» en la Iglesia. Ello significa que tiene por vocación situarse en el campo de la innovación y de la creación más que en el de la conservación, función también necesaria. El juego entre ambos campos o funciones depende sin duda del concepto de «tradición» que, al no ser una transmisión invariable de un depósito intemporal de verdades, es decisivo en la vida de fe. Se ha podido descubrir la pobreza de la teología de la tradición, de la que no se ha destacado suficientemente su

> «gran función, que es la de ser una hermenéutica doxológica de la Iglesia, ser una epiclesis sobre la "letra" bíblica y estar atestiguada en la historia por el *sensus fidelium*» (E. Bianchi).

3. La incomodidad de una teología no autoritaria

De una teología como saber a una teología como interpretación [2]: éste podría ser el lema que, en último término, explica la situación actual de la teología. El fenómeno proviene de que los textos de la tradición cristiana, e incluso los de la Escritura, se convierten en textos que hay que interpretar, más que en autoridades indiscutibles. Este paso es inseparable de la aparición de un nuevo valor teológico: la práctica cristiana como lugar en el que adquiere sentido el mensaje evangélico y como lugar de verificación de dicho mensaje. Se puede definir la teología como una hermenéutica actualizadora de la palabra de Dios. Pero no puede haber una interpretación teórica de la palabra, ni de la Escritura, que haga abstracción de la práctica actual de los cristianos. La teología no es un saber constituido que precede a la praxis de la fe y del amor de los cristianos. Dicha praxis es el lugar y el instrumento de la interpretación de la palabra de Dios y de la Escritura. Quizá no se han medido todavía todas las consecuencias de tal planteamiento, en particular en lo que se refiere al pluralismo de las teologías. Y el pluralismo resulta incómodo.

Además, el factor de unidad, a menudo de uniformidad, que ha representado el magisterio eclesiástico, también se ve de modo diverso por los teólogos. Cada vez se hace más raro que los teólogos consideren –como ocurría la mayoría de veces antes del Vaticano II– que su tarea sea explicar los textos del magisterio, secundarlos y divulgarlos. Incluso es raro, en este momento, que el trabajo teológico se fundamente en los mismos. Son numerosos los teólogos que no aceptan ser vulgarizadores y justificadores de las doctrinas oficiales, a pesar del riesgo de que en sus aportaciones nuevas toda desviación sea denunciada y sancionada por las autoridades. Cuando los textos del magisterio son utilizados, lo son sobre todo como una referencia, más que como una verdadera autoridad. Como cabía esperar, tal evolución –no intuida por Roma– es fuente, en los medios oficiales, de sorpresas dolorosas. El poder central posee el carisma magnífico y terrible de no tener nunca dudas (Y. Congar): es magnífico, porque el carisma del centro consiste exactamente en mantenerse estable cuando a su alrededor todo se tambalea; es terrible, porque los hombres que están en Roma tienen sus límites: límites de inteligencia, de vocabulario, de referencias, de ópticas. Pese a tales límites, tenemos el derecho de ver en ellos a personas que no trabajan en la óptica del Gran Inquisidor, sino en la del hermano en la fe que intenta cumplir la ardua misión de preocuparse por

[2] Cl. Geffré, *Du savoir à l'interprétation*, en *Le déplacement de la théologie*. Paris 1977, 51-64.

público potencial, por un cansancio institucional y también presente en la base, por un envejecimiento de los intereses, por la distancia que toman las nuevas generaciones, excepto algunos círculos minoritarios. Y en el trasfondo planea el problema de la «laicidad» de la cultura, dado que la producción teológica sigue siendo predominantemente clerical, mientras que la cultura se hace cada día más «profana».

5. ¿Hacia dónde va la teología?

Sacudida por todos esos cuestionamientos, la teología –la «reina de las ciencias» de los medievales– vuelve a encontrar aquella modestia propia de toda aproximación al misterio, propia de toda palabra inadecuada y ambigua sobre Dios. No podemos presuponer hoy una unidad epistemológica, sin la que se hace más difícil discernir el sentido de la evolución presente. Los escritos llamados «teológicos» deberán distinguirse, como siempre, por un esfuerzo metódico, razonado, crítico en orden a la «inteligencia de la fe». El problema del método teológico adquiere un papel decisivo.

Cuando se oye hablar de teologías diversificadas, el historiador no se sorprende: la historia del pensamiento cristiano resulta del cruce de muchas influencias que sería temerario denominar «providenciales», pensando que engendran lo mejor y también lo peor de las múltiples tradiciones. Además, se comprueba que los fenómenos teológicos son inseparables de los enraizamientos y condicionamientos étnicos y culturales, sociales y económicos; así, los cismas y las herejías son conflictos indisociablemente doctrinales y socio-políticos. No ha existido nunca –ni en las Iglesias particulares ni, con mayor razón, en la Iglesia universal– una teología unificada o unitaria: entre las múltiples tendencias a que pasa revista el historiador, ninguna fue social e ideológicamente inocente. La normatividad que se atribuye, *a parte post*, a ciertas doctrinas es resultado de una reconstrucción. La ilusión óptica es total cuando la relectura descansa sobre una decisión institucional.

En este contexto, las teologías católicas del postconcilio tienen una característica común: la estructura metafísica de su discurso tiende a desaparecer. Al lado de un grupo minoritario, insensible a los cuestionamientos de Kant, Nietzsche o Heidegger, la mayoría preguntan por una teología sin metafísica. Hacen observar que la Biblia ignora la mediación filosófica tal como la hemos conocido en la teología occidental. Ciertamente, han intentado encontrar en la Escritura una llamada «metafísica hebrea», pero la palabra designa entonces una concepción global del mundo, y no aquella parte de la filosofía que, después de Aristóteles, se ha convenido en llamar metafísica. Si ésta pierde cada vez más su plausibilidad, es sin duda porque el análisis científico y el dominio del mundo no la necesitan. Y, así, muchos teólogos renuncian a las facilidades que hasta ahora les procuraba un arsenal conceptual, acreditado por una prestigiosa tradición intelectual. Precisamente dicho arsenal permitía expresar, de un modo más o menos hábil, el sentido de la experiencia colectiva. Convertida hoy en la expresión de grupos limitados, sin «esqueleto» metafísico, la teología corre el peligro de funcionar como ideología de tales grupos. Además, cuando la metafísica fue sustituida por la exégesis –lo que permitió un redescubrimiento del espíritu evangélico–, el hecho fue visto como una liberación, pero se olvidó la relación necesaria con la historia presente. Muchos intentaron encontrar un tesoro entero emergido del pasado, y la verdad cristiana apareció como la repetición de un contingente exhumado por los especialistas. No se puede olvidar que la vida del pueblo es la mediación social del sentido. Su trabajo, sus necesidades y sus anhelos elaboran un discurso sobre la vida y la muerte y las cuestiones esenciales de la existencia, sobre Dios. Estos discursos son múltiples y cada día menos reductibles a uno solo: son construidos y no recibidos o fijados por una ortodoxia. Están vinculados a los procesos de diversificación social característicos de la sociedad contemporánea: aquí se descubre el equivalente polimórfico y moderno de lo que la antigüedad llamaba precisamente *teología*.

Por otro lado, la crisis de la metafísica se agravó bajo el efecto del prodigioso desarrollo de las cien-

cias y las técnicas. En nuestra perspectiva, la mutación decisiva la ha provocado el éxito de las «ciencias del hombre»: investigaciones históricas, demográficas, sociales, económicas, políticas, psicológicas, lingüísticas. En un sentido, estas disciplinas aseguran, en adelante, la función que la teología asignaba antes a la metafísica. Según Michel de Certeau, la situación conduce a la «miseria» de la teología, y

> «en su miseria, la teología mira hacia la puerta. Piensa hallar auxilio en los vecinos, las ciencias religiosas. Es un mal cálculo, pues las ciencias religiosas cambian o bien se transforman y se convierten en psicología, en sociología, en lingüística, etc., ciencias bien establecidas, o bien salen a la calle para convertirse en la expresión proliferante y metafórica de los grandes interrogantes contemporáneos que, fuera de toda creencia y carentes de lenguaje apropiado, *se sirven* del repertorio religioso para designarse» [3].

Este diagnóstico hace comprender que la teología no es una ciencia en el sentido moderno del término y que lo que se le pide, en el diálogo con las nuevas ciencias del hombre, es que redescubra su verdadera vocación: no la de una ciencia rival de las demás, sino la de ser el aprendizaje de una sabiduría, memoria del evangelio, experiencia de la vida cristiana, conciencia crítica de la fe personal y colectiva. Después de siglos de racionalismo y positivismo pseudoteológicos, la actual mutación quizá llevará a la teología a encontrar su papel específico. Es verdad que el teólogo experimenta una doble tentación: o bien utilizar el lenguaje de las ciencias de la religión, adaptándolo a la teología, y recuperar así sus temas a través del prisma de las diversas ciencias humanas: historia, sociología, psicología, etc., o bien refugiarse en un lenguaje fideísta, el propio de un espiritualismo que no responde con realismo a las cuestiones del mundo actual.

Para superar esa doble tentación, el teólogo ha recurrido a la palabra de Dios que, por otro lado, se nos presenta de una manera muy problemática. ¿Es posible hacer resonar la palabra de Dios en un discurso humano y hacerla escuchar? Esta es la cuestión de vida o muerte a la que se halla enfrentada la teología y el cristianismo en general.

Todo ello significa que el discurso teológico ha de renunciar al lenguaje de la demostración y hacerse profético, es decir, que tiene que ser un discurso que interpela al hombre en nombre de una presencia que la misma razón no puede rechazar.

¿Hay un lugar para elaborar un discurso así? Para muchos, queda el desierto, que es el lugar de los profetas. Hoy hay desiertos poblados de muchas soledades donde la palabra de Dios suscita el deseo. Suscitar el deseo: he aquí la gran tarea de la teología. No lo olvidemos: Dios –el término de la teología–, como infinito que es, no puede ser objeto de conocimiento, sino sólo de deseo, de un deseo vivo y estimulante, de un deseo que da sentido a la tarea de cada día.

Ninguno de los filósofos modernos, que pueden ayudar al teólogo a repensar la fe cristiana en el contexto de la cultura actual, es apto para elaborar una construcción sistemática a semejanza de las estructuradas de la edad media. Unos sólo permitirán un trabajo parcial, sobre todo si permanecen extraños a una preocupación religiosa (Merleau-Ponty), pero incluso los que están más próximos (Kant, Kierkegaard); otros, que llevarían hacia una visión de conjunto, son francamente postcristianos, y el riesgo de absorción es innegable (Hegel, Heidegger); el sincretismo filosófico que practican tantos teólogos es insatisfactorio. Pero también otros tipos de intelectualidad rigurosa son posibles –y siempre lo han sido–, no sistemáticos, sino «agónicos» (en el sentido dado por Unamuno), en función del combate de la fe, de la labor crítica de la razón en el interior de la fe, en un nivel realmente «fundamental». Mientras que el tipo de relación entre filosofía y teología puede no ser el de sumisión e inflexión de la primera a la segunda, el rechazo de una u otra es peligrosa tentación. Se puede filosofar libremente en el universo de la fe, y esta forma de reflexión puede conducir a una teología muy fecunda en un momento determinado. Kant observaba ya que

[3] M. de Certeau, *La misère de la théologie, question théologique:* Lettre 182 (oct. 1973) 27-31.

hay dos formas de claridad, la que resulta de los conceptos y aquella otra, intuitiva y estética, que resulta de la misma fuerza de la belleza y de la expresión. Esta última línea, potenciada estos últimos decenios por Urs von Balthasar, ha promovido una serie de aportaciones que, sin ceder a la abstracción, se presentan como ensayos, escritos autobiográficos, narraciones e incluso producciones poéticas, sensibles a las dimensiones existenciales y simbólicas de la fe. Y todo ello sin detrimento, antes al contrario, de la comunidad eclesial, de donde ha tomado origen y donde arraiga la experiencia de escuchar y vivir la fuerza del Espíritu. Es en esta perspectiva donde debería prestarse más atención a la celebración litúrgica.

La diversificación creciente de la tarea teológica sin duda está llena de promesas de renovación y enriquecimiento. Impone, también, un cuidado, e incluso una alerta constante, respecto del peligro de desmenuzamiento y de ciertas formas inéditas de «poder ideológico» que se pueden presentar un poco por todas partes: «el vértigo de las disociaciones», en frase del padre De Lubac, es una realidad. Podrá superarse si la teología se orienta cada vez más hacia la vida teologal de los hombres de buena voluntad. Para tal fin, a falta del prestigio del santo o del profeta, el teólogo está llamado a cultivar aquellas virtudes más modestas que son la probidad, el rigor, la lealtad, la tenacidad, la generosidad intelectual. Este camino es el que conduce a la tan a menudo olvidada «santidad de la inteligencia».

"El debate al que convoca una sociedad moderna para que el hombre sea venerado tal como debe ser no tiene límites ni áreas reservadas. Por eso, la Iglesia y los cristianos deben mostrar al mismo tiempo en nombre de qué hablan (su fe en Jesucristo) y comprometerse en todas las cuestiones vitales. En este sentido, la Iglesia no se debe dejar encerrar, hoy menos que nunca, en lo religioso, como exigen algunos ultras que no han captado (o no desean comprender) la naturaleza de lo religioso-cristiano. Juan Pablo II, al comienzo de su pontificado y en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (marzo 1979), subrayaba la idea de que el hombre concreto con todos sus problemas «es la primera vía y la vía fundamental» (§ 14a). Así los creyentes, tanto en nombre de su responsabilidad social como de su testimonio de fe, deben entrar en el debate sobre el futuro de la escuela, el sentido de una pedagogía adaptada, la vida de la empresa, el empleo del tiempo libre, la condición de la mujer, la situación de los inmigrados, el desarrollo económico, el modo de concebir la vida y la muerte y muchos otros temas. Animados por un sentido determinado del hombre, y quizá discrepando entre sí en muchos puntos, su aportación, unida a la de otras tradiciones, discutida o criticada por ellas, mantendrá el proceso democrático. No porque pretendan tener en todo la respuesta adecuada, sino porque creen poder ayudar a la sociedad a abrirse a una dosis mayor de verdad y de justicia. La tarea de una presencia cristiana así considerada es apasionante: mirándola de frente, estimula el valor y la inventiva, en lugar de fomentar miedos y cobardías. El futuro de la fe está ante nosotros".

Paul Valadier,
La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna
Sal Terrae, Santander 1990, 240-241.

9

Situación de la teología católica después del Vaticano II

«La teología es fruto de la paciencia intelectual en la impaciencia del amor».
M.-D. Chenu

1. Una efervescencia no prevista

El Concilio Vaticano II (1962-1965) consagró la teología centroeuropea que había empezado a renovarse en la primera mitad de nuestro siglo. Los grandes teólogos del Vaticano II fueron centroeuropeos, y los problemas del mundo centroeuropeo fueron los que quedaron reflejados en el Concilio. Pero los documentos conciliares se mantenían como textos abstractos. Se requería una reinterpretación desde una situación concreta. Esta tarea reinterpretativa empezó a partir de la pobreza, la opresión y la cautividad con la teología sudamericana denominada «de la liberación». Hasta la Conferencia de Medellín (1968), la Iglesia, en América latina, recibía buena parte de sus recursos (teología, esquemas pastorales y ayuda económica) de las Iglesias de otros continentes. Medellín reveló el despertar de recursos propios con una gran fuerza profética. A partir de aquel momento, las teologías cristianas de los terceros mundos han sorprendido a la enseñanza tradicional y han consagrado, con un pluralismo de visiones y actitudes, una «catolicidad» real.

Teología de la liberación en América latina, teología negra en la doble versión norteamericana y sudafricana, la teología africana de la inculturación, la teología de las religiones y de la liberación en Asia... Toda una efervescencia que muestra la pérdida del monopolio europeo en teología.

La situación, que supone un enriquecimiento como fruto de una mutua fecundación, no obstante está lejos de haber llegado a un proyecto teológico claro. Con atención especial a nuestro contexto europeo, y pese al riesgo de simplificación de todo esquematismo, la abundante producción teológica de esos años puede agruparse, con intención pedagógica y con fidelidad al proceso histórico, en función de tres binomios. De este modo, la temática queda jerarquizada en tres puntos fundamentales, que permiten hacerse una idea justa de las adquisi-

ciones de los años de postconcilio. Los binomios escogidos no suponen presentar una alternativa de los elementos en cuestión: simplemente quieren subrayar la diferencia de orientación y epistemología, y al mismo tiempo ayudar a concretar algunas de las perspectivas esbozadas en el capítulo anterior.

TEOLOGIAS CRISTIANAS EN LOS TERCEROS MUNDOS

Continente	Adjetivación	Representantes principales
América latina	Teología de la liberación	G. Gutiérrez, L. y Cl. Boff, R. A. Alves, H. Assmann, J. Míguez-Bonino, P. Richard, R. Muñoz, J. L. Segundo, I. Ellacuría (+), Jon Sobrino, J. Comblin, J. C. Scanone
América del Norte	Teología negra	Gayraud S. Wilmore, A. Cl. Powell, James H. Cone, J. Deotis Roberts, W. R. Jones, O. P. Moyd *Feministas:* J. Grant, D. Williams, P. Murray, K. Cannon, K. Brown, Ch. Gilkes, Th. Hoover.
Africa	Teología negra	D. Tutu, St. Biko, A. Boesak, M. Buthelezi, S. Maimela, T. Mofokeng, B. Moore.
	Teología de la inculturación	Th. Tshibangu, E. Bolaji Idowu, H. Sawyerr, J. Mbiti, K. A. Dickson, M. Hebga, J.-M. Ela, A. Shorter, S. Semporé.
	Teología de la liberación	E. Mveng, J. Ukpong.
Asia	Teología de la liberación	*Polo tercermundista:* C. Abesamis. *Polo asiático:* T. Balasuriya, A. Pieris.
	Diálogo interreligioso	A. Pieris, R. Panikkar, P. Knitter, P. Fernando, L. A. de Silva, R. H. S. Boyd, St. I. Samartha.

2. ¿Dogmática o hermenéutica?

Los términos «dogmática» y «hermenéutica» se han convertido, en la práctica concreta de los teólogos, en la expresión de dos tendencias diferentes o, mejor dicho, de dos paradigmas de trabajo epistemológico.

Es verdad que toda teología dogmática tiende a comprenderse como una hermenéutica de la palabra de Dios. Pero el término «dogmática» designa, en nuestro contexto, una concepción «dogmatista» de la teología que intenta presentar las verdades de la fe de una manera autoritaria, sea en función del texto bíblico o del magisterial. Dicha teología se ve inevitablemente condenada a la repetición, al estar preocupada por la transmisión escrupulosa de unos contenidos doctrinales. «Hermenéutica» evoca un movimiento teológico, sensible a la relación viva entre el pasado, con sus textos, y el presente, relación que comporta el riesgo de una interpretación nueva del cristianismo, con el intento de responder a los desafíos de hoy [1].

[1] Cf. lo expuesto en el capítulo 2, § 3, de esta obra.

a) El modelo dogmático

Este modelo fue practicado sobre todo entre los teólogos, desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II, mientras se abrían otros caminos para la comprensión de la fe. El dogmatismo es una teología de contrarreforma, con preocupación apologética, obsesionada por mantener la ortodoxia doctrinal. Su metodología se desarrolla a partir de tesis. Además, tiene muy presente la distinción, explicitada a partir del siglo XVIII, entre Iglesia que enseña e Iglesia enseñada, gracias a la cual el magisterio se convierte en la instancia superior del saber y el control del saber de los demás.

En tal situación, la teología se reduce a un comentario de las definiciones dogmáticas y de las interpretaciones y consignas dadas por el magisterio, de modo que la relación con la verdad del misterio queda determinada por su relación con la institución jerárquica, en detrimento de otras instancias contextuales o vivenciales capaces de enriquecer la *intelligentia fidei.* Según esta posición, las verdades de fe no aparecen como tales en función de la misma verdad de Dios que se revela, sino porque son afirmadas por el magisterio. La autoridad de éste, en la práctica, sustituye a la de la Escritura.

La tendencia al dogmatismo se da en toda religión, en la medida en que intenta identificar la verdad con una forma histórica, en nuestro caso con la de la contrarreforma. La falta de sensibilidad histórica debe compensarse por teorías que justifiquen, por ejemplo, el desarrollo homogéneo del dogma, teorías que revelan una intención apologética. El peligro es que la teología se degrade en ideología al servicio del poder dominante de la Iglesia. En tales circunstancias, la tentación propia de la autoridad jerárquica ¿no es la de pedir a la teología que reproduzca un discurso que legitime la enseñanza oficial como instancia de ortodoxia en lugar de favorecer su función crítica y profética ante los que ejercen el poder de definir e interpretar?

A los veinte años del Vaticano II, el modelo dogmático mantiene su vigencia: se resquebrajó como orientación intelectual y se rehizo en la dimensión institucional. El *Informe sobre la fe,* del cardenal Ratzinger, que se presenta como un discurso teológico, se sitúa explícitamente en el modelo dogmático: sus posiciones sobre la catequesis, la moral, la teología de la liberación, la relación Iglesia-mundo lo confirman: constituyen, en la terminología de Max Weber, su «tipo ideal».

"Querría también evocar rápidamente ciertos factores de orden psicológico, es decir, de esa «patología de la verdad» que se aprecia en una determinada teología dogmática cuando se orienta hacia el dogmatismo.

De la misma manera que la teología moral puede conducir al legalismo, la dogmática puede llevar al dogmatismo. ¿Por qué? Hoy día tenemos mejor conocimiento de las fuentes inconscientes que pueden inclinar toda religión hacia el dogmatismo. En el orden doctrinal, ritual o institucional, la religión experimenta la tentación de hipostasiar formas contingentes y de conferir el sello de lo eterno a tal o cual de sus figuras históricas. Esta es precisamente la estrategia habitual de los poderes religiosos instituidos cuando las formas tradicionales de la religión se ven puestas en tela de juicio por los nuevos estados de conciencia de la humanidad. Sin llegar, como hacen algunos, a hablar del carácter fascista de todo lenguaje, es cierto que hay una violencia en el discurso de la verdad que, por naturaleza, es un discurso de totalización, que se hace dueño del pasado y del futuro y que tiende a convertirse en un discurso totalitario.

El discurso dogmático de la Iglesia no ha escapado a esta tentación, sobre todo cuando apela a los recursos del saber especulativo".

Claude Geffré,
El cristianismo, ante el riesgo de la interpretación
Cristiandad. Madrid 1984, 83.

b) El modelo hermenéutico

La hermenéutica, desarrollada por historiadores y filósofos a partir de la segunda mitad del siglo XIX bajo el influjo de Dilthey, ha penetrado la teo-

logía contemporánea hasta caracterizarla en un momento determinado. Decir que la teología es «hermenéutica» no quiere decir que sea «adogmática», sino que se ha tomado en serio la historicidad de toda verdad, incluida la verdad revelada.

El punto de partida de la teología como hermenéutica no es un conjunto de proposiciones de fe inmutables, consideradas al margen de su contexto. El acontecimiento Jesucristo, tal como nos lo presenta el Nuevo Testamento, ya es diversamente interpretado por las primeras comunidades cristianas [2]. En función de una situación histórica nueva, la primera Escritura suscita nuevas escrituras como actos de interpretación que atestiguan inseparablemente, bajo la fuerza del Espíritu, la experiencia cristiana fundamental y la nueva experiencia histórica de la Iglesia. La teología como hermenéutica es, así, un nuevo acto de interpretación del acontecimiento Jesús sobre la base de una correlación crítica entre la experiencia cristiana fundamental atestiguada por la tradición, y la experiencia humana de hoy [3].

De ahí que la comprensión de la fe, ofrecida por una teología hermenéutica, no sea un acto de la razón especulativa, sino una comprensión histórica, en la que el conocimiento del pasado se hace inseparable de una interpretación de uno mismo y de una actualización creadora orientada hacia el futuro. De ahí que la teología sea inseparablemente memoria y profecía. Así, la teología como dimensión constitutiva de la tradición supone una fidelidad creadora [4].

La teología hermenéutica no se contenta con exponer y explicar los dogmas inmutables de la fe católica, sino que intenta manifestar la significación siempre actual de la palabra de Dios. De ahí que trabaje en dos direcciones: la del sentido y la de la verdad. La exigencia de la primacía del sentido sobre la preocupación por la verdad objetiva desemboca en la cuestión del lenguaje [5], con todas sus expresiones tan a menudo olvidadas en teología (la estética y la poética, la narrativa, la imagen y el símbolo) y la cuestión de la «traducción» [6]. La hermenéutica no se limita a descubrir el sentido: no basta que una cosa tenga sentido para que sea verdadera; la hermenéutica no es una simple exposición de significados, sino que intenta ser una verdadera instauración de un *logos*, una ontología. Se desarrolla como un intento de investigar la verdad, profundizando en la cosa para mostrar su *logos* interior.

El objeto de la teología hermenéutica es una nueva comprensión del mensaje cristiano, a base de respetar el círculo hermenéutico entre la Escritura y el dogma, testigos de la palabra de Dios, y las nuevas escrituras surgidas en el seno de la Iglesia de cada momento. Así se da una reinterpretación de los enunciados dogmáticos a partir de un mejor conocimiento de aquella situación histórica que fue la ocasión de su formulación. Sin embargo, el magisterio parece más comprensivo con los exegetas

---

[2] Cf. K. Rahner, *Teología en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de teología*, V. Madrid 1964, 33-53.

[3] Este principio –bien expuesto por E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris 1967, 121-137; Id., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca 1973– ha sido aplicado al ámbito cristológico de una manera convincente: E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid 1981; se puede hallar un buen resumen del método teológico de E. Schillebeeckx en la edición francesa de su *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*. Paris 1981.

[4] Cf. lo expuesto en el capítulo 6, III, § 2 y 3.

[5] Cf. J. Delorme, *Repercusión de las ciencias del lenguaje en la exégesis y la teología*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, I. Madrid 1984, 305-317, con útil bibliografía para un estudio ulterior; cf. también F. Raurell, *Del text a l'existència. De l'exegesi a l'hermenèutica*. Barcelona 1980.

[6] Hay que advertir que, en este contexto, «traducción» tiene un alcance más amplio que el lingüístico. En tal aspecto, parece más adecuado a la realidad que el concepto de «desarrollo» del dogma o de la teología, al que concede especial atención la teología alemana. «A través de esos "procedimientos de traducción", la totalidad de la herencia de la fe es trasladada a una nueva base histórica de conocimiento del ser, como a un nuevo continente, donde empieza a transformarse y modificarse inmediatamente, de acuerdo con las leyes del nuevo campo de intelección, y donde empieza a desplegarse una imagen de fe radicalmente nueva» (B. Welter, citado por K. Rahner-K. Lehmann, en *Mysterium salutis*, I/2. Madrid 1969, 868).

que se benefician de los progresos de las ciencias histórico-bíblicas [7], que con los teólogos que se hallan ante el muro del «depósito de la revelación» como norma próxima que juzga sus doctrinas [8].

El enfoque de la hermenéutica, por tanto, exige una doble atención: al plano histórico y al plano epistemológico, dado que queda comprometida cierta concepción (dogmática) de la verdad.

En la perspectiva histórica, el enfoque hermenéutico ha provocado el resquebrajamiento de la ideología unitaria del sistema dogmático. Las primeras rendijas se abrieron a causa de la irrupción de los métodos históricos en el saber teológico, ya en el momento de la crisis modernista. Progresivamente, se ha llegado al pluralismo actual, como ha quedado explicado en el capítulo anterior.

En cuanto al estatuto de la verdad en teología, se ha asistido a la contestación de la verdad considerada como *adaequatio rei et intellectus*. El «comprender» histórico, en el sentido de Heidegger, había de desencadenar un desbloqueo de la objetividad de los enunciados de fe. Así se llega, en la terminología de Pierre Gisel, a una relación «genealógica» con la verdad: se instaura una relación entre el pasado y el presente. En el acto de interpretar el cristianismo ahora, en el presente, podemos decir el sentido de los orígenes cristianos [9]. La verdad no es reafirmación de una ortodoxia; es testimonio actual de Cristo que libera al hombre. Este sentido «actual» hace que el análisis sociológico, por ejemplo, quede integrado en la teología como hermenéutica. En efecto, la aceptación de las ciencias humanas se convierte en banco de prueba para comprender si estamos ante una dogmática o una hermenéutica.

[7] Hay que señalar las reservas actuales, bien recogidas por G. Schelbert, *La diffamazione del metodo storico-critico d'esegesi biblica*, en H. Küng y N. Greinacher (dirs.), *Contro il tradimento del Concilio*. Torino 1987, 119-135

[8] R. Franco, *Hermenéutica del Magisterio*, en *Teología y Magisterio*. Madrid 1987, 185-204.

[9] P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann*. Paris 1977, 627.

3. ¿Metafísica o historia de la salvación?

La Biblia y la historia de salvación que narra se leen, en la comunidad cristiana, a la luz de una «precomprensión» de la existencia humana, de una filosofía por lo menos implícita; sin ella, el texto no sería inteligible, ni siquiera interpelante. Pero la inversa no es menos real: lo que el creyente espera del texto es el descubrimiento de su ser verdadero. La historia de salvación revela al hombre a sí mismo, ya que lo sitúa donde Dios lo ve. Sobre este círculo hermenéutico se establece una relación tensa entre filosofía e historia, no fácil de resolver. La tensión conoce una larga historia, iniciada ya en la época patrística al dibujarse la dualidad entre «economía» y «teología». Ya entonces, diversos intentos de expresar el contenido de la revelación judeocristiana en los términos y la problemática de la filosofía –y en concreto de la metafísica– griega habían suscitado conflictos bien conocidos.

En la teología de este siglo, a pesar del éxito relativo del neotomismo, triunfante hasta el pontificado de Pío XII, era inevitable que se hiciera notar el impacto de la revolución operada en la filosofía. Después de Kant, el lenguaje religioso perdía sus raíces ontológicas, y Dios tendía a ser sólo el postulado de la acción moral. Dos de los teólogos que más influyeron en la teología moderna, Barth y Bultmann, cada cual a su modo, son herederos de la crítica kantiana.

El ambiente creado en la teología consagrada al Vaticano II intentaba superar el objetivismo teológico del Dios de la metafísica y el existencialismo teológico. El primero, porque conducía a falsas objetivaciones de Dios, propias del pensamiento filosófico; el segundo, porque corría el peligro de reducir el misterio de Dios al sentido que tiene para el hombre. La teología contemporánea debe procurar superar ambos obstáculos por medio de una mayor fidelidad a la revelación, en la que el «en sí» de Dios sólo puede alcanzarse en su «para nosotros». Centrar la teología en la historia salvadora parece un buen camino para resolver la doble dificultad.

a) El Dios de la metafísica

Sin la pretensión de rehacer la historia del pensamiento filosófico antiguo y clásico, podemos recordar los elementos esenciales que se hallan en lo que Heidegger denominaba la «ontoteología» y que la enseñanza de los seminarios designaba «teología natural». La interpretación histórica del destino de la metafísica occidental hecha por Heidegger invita a interrogarse seriamente sobre el papel o, quizás, el juego del elemento metafísico y del teológico en la teología cristiana. Si acaso, en el momento de cuestionar al Dios de la metafísica, la tarea de la teología pide una relectura de la tradición teológica y dogmática que revele lo que a menudo ha quedado oculto por la interpretación del elemento metafísico y del cristiano.

La crisis emergió del demasiado claro marco neotomista, que ofrecía la prueba, por la razón, de la existencia de Dios. Concebido como el fundamento del ser y, por ello mismo, creador de los seres limitados que son las criaturas, este Dios es infinito y omnipotente: nada escapa a su poder; gobierna el mundo, y todo cuanto sucede está guiado por su providencia. No está sujeto al devenir; queda fuera de la historia; se dice que es inmutable. Ya que es perfecto, no puede sufrir alteración; por tanto, es incapaz de sufrir; se dice que es impasible. Un tal Dios es exterior al mundo. No tiene nada de sorprendente en la medida en que la afirmacion filosófica de ese Dios parte del mundo que conocemos, que busca un fundamento que supere todo lo que es limitado. Este Dios, naturalmente, está dotado de todos los atributos que el hombre no tiene. El pensamiento filosófico neotomista, en la medida en que se proclama prekantiano y precrítico, no se interroga sobre su visión. Sin entrar aquí en un debate que no nos corresponde, podemos comprobar su límite desde una perspectiva teológica: la fe cristiana es adhesión a una revelación de Dios, a una manifestación que el hombre no ha creado: ello significa que el mismo vocablo Dios sólo puede comprenderse a partir de la particularidad de la historia de Jesús.

En el área francesa, y en el período que nos ocupa, la obra de Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (1982), es significativa de la contestación contra la idolatría conceptual que descubre en la metafísica «tomista». A partir de ese momento, se han sucedido un conjunto de obras: *L'être et Dieu*, coloquio del CERIT; *Dieu*, presentada por J. Greisch; la de Dominique Dubarle, *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas. Essais d'ontologie théologale;* la de Ghislain Lafont, *Dieu, le temps et l'être* (trad. cast. en Salamanca 1991), que manifiesta la actualidad del tema. En las mismas descubrimos cómo la revelación judeocristiana interroga a la filosofía: de ahí inevitablemente surgen las cuestiones sobre la «metafísica del éxodo» o la «filosofía cristiana»; estas cuestiones están latentes en la mayoría de dichas obras con respuestas que llegan hasta el rechazo de la metafísica del ser, consecuencia de la ruptura con la inteligencia de la fe más que como fruto de reflexión teológica. El interrogante decisivo es: el final de la ontoteología, ¿no deja otra salida que disociar definitivamente a Dios y el ser, o bien, al contrario, la experiencia teologal cristiana legitima un planteamiento del problema en términos totalmente nuevos? No todos responden del mismo modo: así, el padre Dubarle se pronuncia a favor de una ontología teologal, destinada a cumplir su misión insustituible de «filosofía primera», de modo que la comprensión ontológico-teologal puede enlazar, sin perjuicio ni para la fe ni para la razón, los ámbitos propios de la filosofía y de la teología.

"La filosofía es sierva de la teología, está claro. (María es la sierva del Señor). Pero la sierva no debe quejarse de la señora ni la señora debe oprimir a la sierva. Porque en seguida aparecería un extraño que las pondría rápidamente de acuerdo".

Ch. Péguy,
Nota conjunta sobre M. Descartes.

Mientras tanto, en el ámbito alemán, la teología natural, tan desacreditada y, según cómo, tan sos-

pechosa, vuelve a ser objeto importante del debate teológico: las posiciones de los defensores y de los detractores son presentadas objetivamente por Weissmahr [10].

b) La historia salvadora

Los estudios bíblicos de los últimos cuarenta años han subrayado suficientemente la dimensión histórica de la revelación de Dios. La «historia de salvación», expresión forjada por J. Ch. von Hoffmann (+ 1877), fue desarrollada en el ámbito protestante sobre todo por el profesor Cullmann; en el católico, después de logradas aproximaciones, recibió su canonización en el Vaticano II. A partir de aquel momento, se convirtió en el eje de una teología denominada «concreta e histórica» (Pablo VI), y se divulgó por todas partes: lo muestra la obra colectiva, dirigida por J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de salvación*. Madrid 1969-1984, 9 vols. Ya en 1935, el padre Chenu había escrito que

> «hay una ciencia teológica; incluso se dan sistemas teológicos. Pero ciencia y sistemas, todos ellos, tienen que captar una misma historia santa, no un orden de esencias» [11].

Fundamentar la teología en esta historia de salvación significa insistir en su carácter gratuito, irreversible e irreductible a toda construcción racional. Por encima de la idea recibida intelectualmente, lo que se acentúa es el acontecimiento salvador.

Las magníficas aportaciones de que podemos beneficiarnos gracias a los análisis del Antiguo y el Nuevo Testamento tienen el peligro, sin embargo, de presentarnos una teología descriptiva, y más atenta al pasado que al presente. Algunos entusiastas de esta teología, cuando no establecen suficientemente las relaciones del pasado con el presente, ceden a un comportamiento artificial, incapaz de resistir los choques de la vida, y puede pasar que la teología, en su unidad, deje de ser una consideración histórica para convertirse en una dialéctica nueva, diríase una nueva escolástica, a pesar de que se la había buscado para suplir a esa misma escolástica. Porque, en tales desviaciones, es la misma historia la que desaparece, para dejar en el espíritu únicamente unos textos, unos conceptos, un verbalismo, una dialéctica.

La solución de la cuestión está en la misma concepción de palabra de Dios, que no coincide simplemente con la Escritura [12]. La Escritura es menos historia que forma y vehículo de la palabra de Dios emitida incesantemente y ahora mismo. Cuando se lee la Escritura, se escucha la palabra. «La Escritura se hace Palabra», decía Orígenes *(In Iesu nave, hom.* 20, n. 5).

Si es así, la teología, elaboración de la palabra de Dios en nuestra inteligencia y según sus múltiples recursos, halla su fuente viva siempre en la acción –su «lugar», como dice el lenguaje técnico–, no en los textos antiguos, por más cualificados que sean; no en una exégesis gramatical o literaria, sino en la existencia de la Iglesia, pueblo de Dios y comunidad del Espíritu. El hoy de la Iglesia, por tanto, no es captado por la teología pastoral en el terreno de las adaptaciones pragmáticamente deseables, con la finalidad de dar recetas, sino que se lo reconoce como el lugar presente de la palabra, que el acto teológico tiene la responsabilidad de escrutar y actualizar reflexivamente.

Si es así, si la base portadora de la palabra es la Iglesia comprometida en la historia, si la vida de la Iglesia en acto entra en el texto y lo llena de savia, entonces no tenemos nada que ver con un Dios que promulga desde la altura del cielo mandamientos

---

[10] B. Weissmahr, *Teología natural.* Barcelona 1986.

[11] M. D. Chenu, *La fe en la inteligencia.* Barcelona 1960, 120, texto citado en la alocución de Pablo VI a los profesores y estudiantes de la Universidad Gregoriana de Roma, publicado en L'Osservatore romano (14.5.1972).

[12] Y. Congar, *Biblia y Palabra de Dios,* en *Los caminos del Dios vivo.* Barcelona 1964, 25-43; H.-M. Féret, *La Palabra de Dios y su soberanía en la Iglesia contemporánea:* Concilium 166 (1981) 321-339.

para el buen orden del mundo, sino con un Dios comprometido en la historia concreta de la sociedad, como consecuencia de su encarnación. Este compromiso con las vicisitudes de los hombres nos lleva a concebir una teología diferente de la del absoluto de los deístas y, por otro lado, a dignificar estas vicisitudes como lugar de la divinización. Historia de los hombres y economía de Dios son correlativas. La divinización del hombre continúa la humanización de Dios.

Si el misterio está en la historia, la historia es «santa», no por ninguna clase de sacralización –ya que continúa siendo profana–, ni por una extrapolación mística –que la vaciaría de sí misma–, ni por una superestructura heterogénea, sino según su densidad terrestre y en la autonomía de sus causas en la total asunción crística. La misma y única historia: contra una distinción estática de los planos –como la que existió en la teología occidental desde el concilio de Trento–, hay que mantener las dimensiones de la realidad misma concreta. El progreso de la historia no se introduce por azar en la gracia, ni construye el reino de Dios, ya que la vida que Dios nos ofrece es dada gratuitamente en su amor y supera cuanto podemos conseguir en la historia.

De este modo, los «acontecimientos», que son materia de la historia, entran en la economía de la salvación: hay una dimensión histórica de la fe, hay una significación teológica de los acontecimientos, es decir, de los hechos que, desbordando la recurrencia de los fenómenos de la naturaleza y la banal rutina de la institución, introducen algo «nuevo» para el presente y todavía más en la perspectiva del futuro. La constitución y el destino del imperio romano formaron parte, durante más de un milenio, de la construcción de la Iglesia. La Revolución francesa fue y sigue siendo una coordenada esencial del cristianismo occidental, incluso en su oposición prolongada sin discernimiento. Hoy la promoción económica y social de las clases trabajadoras gracias a la reivindicación de sus derechos, la entrada de la mujer en la vida pública suscitando conciencia de su dignidad, la organización internacional de los pueblos apuntando a resolver sus conflictos: todos ellos son acontecimientos macizos que constituyen «piedras de toque» del reino de Dios. Se puede reconocer en esta enumeración la lista de los «signos de los tiempos» que presentó Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*.

Ahora bien, entre los signos en los que se revela la presencia interpeladora de Dios, no se puede negar que el ascenso de la conciencia de los pueblos del tercer mundo y su clamor en busca de liberación son un «acontecimiento» de primera magnitud, cuyos episodios vemos cómo se despliegan año tras año.

Efectivamente, la teología, al integrar las situaciones concretas de los creyentes en el tiempo y el espacio como constitutivas de su inteligencia de la fe, tendrá que equilibrar de otra manera sus polos de desarrollo. No manipula el dato revelado como un objeto puro colocado ante ella, sin compromiso en la conciencia del pueblo de Dios. No hay revelación en el sentido de un contenido de verdad de origen trascendente, sin que haya interiorización de esta revelación en una conciencia humana.

Durante mucho tiempo, por una reacción superficial contra el modernismo que exageraba la función del sujeto en la elaboración teológica, los teólogos oficiales rechazaban la experiencia como una consecuencia secundaria y marginal, sin impacto en el objeto. En contra de esto, hay que superar una noción demasiado estrecha y extrínseca de la revelación: no es la comunicación desde la altura de un saber fijado una vez por todas. Designa inseparablemente la acción de Dios en la historia y en la experiencia creyente del pueblo de Dios, que se traduce en una expresión interpretativa de esta misma acción.

He aquí el alcance de una teología de la historia de la salvación, que no se puede reducir a un retorno literal a la Biblia. Para superar esta cómoda tentación, se ha revalorado la teología narrativa, que subraya el lugar fundamental de la narración en los textos fundacionales del cristianismo. En este sentido, el n. 85 (1973) de la revista «Concilium» es muy iluminador. H. Weinrich como lingüista, y J. B. Metz como teólogo, recuerdan lo que se había

olvidado en la problemática metafísica totalmente ahistórica: la fe cristiana es una historia que hay que narrar, una historia engendradora de la confesión de la fe cristiana, y que adquiere toda su fuerza y unidad en función de la conexión entre «mundo narrado» y «mundo comentado».

"La historia de la salvación no se reduce a la historia del cristianismo: es toda la historia humana en cuanto situada bajo el designio (el amor) salvífico de Dios.

El cristianismo está llamado a ser una mediación específica y extraordinaria de la salvación de Dios que se manifestó en Jesús mesías; pero el cristianismo, como la historia toda, puede fallar, y de hecho ha fallado y falla muchas veces.

Toda la historia de la humanidad, y también la historia del cristianismo, es historia de la salvación en la medida en que se encuentran presentes en ella redención y sentido para las expectativas reprimidas, excluidas, para los hombres que sufren. La salvación ha de dar respuesta positiva a la causa de los pobres. Lo que actúa en esa dirección, sea en la historia general, sea en la del cristianismo, pertenece a la historia de la salvación. Y lo que va en sentido contrario, también cuando se da en el cristianismo, es historia de la no-salvación".

José María Díez-Alegría,
La cara oculta del cristianismo
Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 93.

Para terminar, consignaremos que una auténtica teología como historia no sacrifica el lenguaje del ser, sino que lo valora justamente en su naturaleza de lenguaje, de mediación histórico-concreta y comunitaria, en que el ser se revela al hombre y le lleva a abrirse a su profundidad ontológica.

4. Teología según el evangelio: ¿«decir» o «hacer» la verdad?

a) La insuficiencia de una ortodoxia verbal

Toda teología tiende a convertirse en una pura estructura mental, en la que la coherencia lógica prevalece sobre el sentido. ¿Qué es Dios? El creador del universo. ¿Y qué es el universo? Lo que ha sido creado por Dios. ¿Quién es Jesucristo? El salvador del mundo. ¿Qué es la salvación? Lo que nos ha traído Jesucristo. ¿Qué es el pecado original? La privación de la gracia. ¿Y qué es la gracia? El perdón de los pecados. Y así sucesivamente. Las palabras forman un círculo vicioso. Cada una se define por su colocación entre las demás, pero nunca sale del círculo. Ya que los conceptos se definen unos por los otros, la lógica es impecable. Un sistema así ofrece al espíritu una enorme sensación de seguridad. El sentimiento de verdad se debe a la fuerza de la cohesión. Ello se mantiene con tanta perfección que tiene que ser verdadero. En tal caso, los problemas consisten en relacionar todos los elementos nuevos con la estructura lógica preestablecida. Cuando los elementos nuevos, las palabras nuevas, han hallado lugar en la estructura, la inteligencia queda satisfecha. Se ha encontrado la verdad de la cosa al integrarla en el sistema.

Gracias a dicho sistema, la palabra de Dios y Jesucristo se convierten en una estructura mental tranquilizadora. Jesucristo es una reunión de palabras y de conceptos asociados a una determinada figura, y que es posible examinar desde todos sus aspectos. La novedad teológica consiste en hacer brotar nuevos efectos por medio de aproximaciones inesperadas de palabras que raramente se asociaban. Pero basta mirar las cosas un poco más de cerca para ver que allí no hay nada nuevo. Permanecemos dentro de la misma estructura. Así es como la teología contrarreformista, siguiendo a la escolástica medieval, encerró la palabra de Dios en una estructura que tiene la inmensa ventaja de tranquilizar, serenar, dispensar de pensar o, mejor dicho, sustituir el pensamiento por asociaciones de palabras.

Cuando la estructura se convierte en ortodoxia, la impresión de seguridad todavía aumenta. Porque los juegos de asociaciones entonces adquieren una función social. Se trata de proteger el dogma. La estructura se convierte en una función protectora de la palabra de Dios.

¿Proteger la palabra de Dios? Los protectores denuncian los «peligros» que la amenazan, ya que la palabra de Dios no «se reduce» a esto o aquello. Desde el momento en que se establecen aproximaciones entre los temas bíblicos y tal o cual situación histórica, los teólogos protectores se ponen en pie: ¡Atención! La palabra de Dios no se reduce a esto. Jesucristo es mucho más y no se le puede reducir a una sola forma de actividad. De este modo se ha podido crear un sistema de conceptos o de palabras que ya no contiene alusión alguna a ninguna circunstancia histórica. Se ha llegado a definir a un Cristo en sí y un cristianismo en sí, independientes de toda referencia particular. El cristianismo se convierte en un sistema de salvación intemporal. Y a partir de entonces se hace incorruptible. Es completamente aséptico. No corre peligro alguno de verse reducido a una ideología. Pero, por otro lado, se halla tan perfectamente protegido que pierde todo su sentido. La palabra pura, sustraída de todo contexto que pudiera darle un sentido particular, ya no dice nada a nadie. Una palabra pura que no habla a nadie y que no dice nada. Desde el momento en que una teología se desprende de toda ideología, ya no dice nada. Sólo es una pura estructura. Como tal, cumple todavía una función, pero se trata de una función de integración de la personalidad o de integración social, no de una función de revelación.

El correctivo de esa lamentable situación es la «praxis», concepto que no es nuevo. En efecto, la praxis –concepto denso, tomado de la filosofía griega y mal traspuesto a nuestras lenguas modernas–, la «práctica» social de la fe no es sólo una referencia empírica y oportunista a las situaciones cambiantes de las comunidades, sino que forma parte del tejido teológico hasta el punto de ejercer en el mismo una cierta normatividad. Sin perjuicio de la ortodoxia, hay en juego una «ortopraxis», en una reflexión desarrollada en contacto «con las situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del evangelio como fuente de renovación» *(Carta de Pablo VI al cardenal Roy,* 1971, n. 42).

La teología clásica se definía como un saber simultáneamente «especulativo» y «práctico», pero su función práctica se ejercía por y en las aplicaciones morales y pastorales y no en la inteligencia de los datos revelados. De ahí viene el rasgo típico de la «escolástica» de proceder por deducción partiendo de principios preestablecidos en los artículos de la fe. Operación de gran valía y siempre válida, pero que reducía la teología pastoral a una función casuística. Hoy la teología pastoral vuelve a encontrar su dignidad como lugar de análisis y decisión. En esta perspectiva se elaboran hoy teologías del mundo, de la historia, de la ciencia, del desarrollo, de la liberación, de la revolución, campos todos ellos asumidos por la reflexión crítica guiada por la fe. Dicha pastoral está evidentemente cargada de inteligencia, de una inteligencia que emana del compromiso en las luchas indicadoras del movimiento de la historia, y que quiere ser solidaria con una comunidad portadora de múltiples prácticas y preocupaciones de la vida de fe. ¿Cómo podríamos dejar de observar que el Concilio fue conducido según la orientación de Juan XXIII como un «juicio pastoral» y no como una «máquina dogmatizadora» (M. D. Chenu)?

En este ambiente se pronunció, en la *Conferencia de Puebla* (1979), la fórmula perfecta: «La Iglesia nace del pueblo». Sin duda hay que eliminar la ambigüedad de la expresión, pero, una vez hecha la aclaración que garantiza la trascendencia de la palabra de Dios, enuncia de un modo excelente el régimen de encarnación de dicha palabra; es así como el pueblo de Dios, en el acto de su fe en el evangelio, es un «lugar» de la teología.

El resultado será una teología inductiva en vez de deductiva. Pero siempre a condición de que no se considere la praxis como la única base capaz de fundamentar el discurso de la fe y que no se rechace la teología deductiva como si fuese simplemente una ideología: mantiene su capacidad de concep-

tualización, como operación de la razón, de la «razón teológica». Lo que es preciso es que inducción y deducción se articulen en una expresión dialéctica que deje espacio, en su mismo proceder, a la fe vivida en la comunidad. Este método teológico permite una adecuada relación entre el saber y el hacer, relación que se plantea en cualquier disciplina, pero con mayor urgencia en la vida cristiana.

"Herejía, ortodoxia, surgen en profundidad y plenitud, de las estructuras y del dinamismo de la fe. Pues la fe, al menos en su estructura normal y explícita, encierra dos elementos estrechamente coherentes, a pesar de una tensión de delicado equilibrio, práctica y teóricamente: adhesión interior del espíritu a la divinidad con la que se encuentra en comunión, con su misterio, y esto sucede, secundariamente, en el seno de una comunidad, cuya íntima ligazón la constituye precisamente esa adhesión de cada uno de los participantes. Pues la fe, estrictamente personal, no halla sin embargo su madurez, digamos mejor su equilibrio, más que por y en el seno de una comunidad de creyentes. Caso eminente de la dialéctica de la persona y de la comunidad".

M.-D. Chenu,
La fe en la inteligencia.
Estela, Barcelona 1966, 64.

b) Por una praxis integral

El término praxis está lleno de equívocos. La cuestión no es saber si debemos interesarnos más por la vida o por el pensamiento, sino saber cómo se relacionan una y otro. La atención a esta última cuestión caracteriza ciertas tensiones de la teología actual. Dicho de otro modo, el problema de la significación de la praxis interesa sobre todo como problema epistemológico. La liturgia como ortopraxis, por ejemplo, representa una aportación positiva a la cuestión, debatida desde la edad media, sobre si la teología es especulativa o práctica. A partir de santo Tomás, que ya había respondido afirmando que la teología es a la vez especulativa y práctica, cada vez se ha caído más en la cuenta de que la fe cristiana se sabe histórica en la búsqueda de su autocomprensión, de sus mensajes y en la legitimacion de sus análisis. Histórica y, por tanto, indiscutible de las vivencias de la comunidad que cree, de las praxis en las que la comunidad actualiza la fe, la expresa, la celebra.

Ante este hecho, se plantean unos interrogantes decisivos: ¿es legítimo privilegiar las praxis internas a la comunidad cristiana (formas de catequesis, de espiritualidad, de oración, de celebración) como se ha hecho en la teología pasada, o las praxis de la acción cristiana orientada a la sociedad, como se tiende a hacer en el presente? La praxis de hoy ¿deja sin significación la praxis de ayer? La política ¿deja sin significación a la liturgia? El concepto de praxis cristiana se hace muy amplio: la liturgia queda integrada en el mismo, por derecho propio, desde siempre. Sin embargo, se ha presentado un nuevo interrogante: ¿cómo acoger la praxis en el interior del acto teológico sin entregar simplemente la teología a la praxis? Se tendría que instaurar en la teología un vaivén entre las energías críticas de la fe y los datos de la praxis, interpretándose y acogiéndose mutuamente. La praxis ofrece a la fe el servicio de la lucidez respecto de los condicionamientos culturales de sus lenguajes heredados y de sus comprensiones instituidas. La fe, por su parte, desenreda los compromisos auténticos de las praxis eclesiales o seculares entre las que vive. Labor delicada que exige una experiencia de fe bien identificada, arraigada en sus fuentes apostólicas, vivida en la comunión católica, fielmente crítica; que exige igualmente una capacidad de análisis, tan científica y crítica como sea posible, de las praxis llevadas a cabo en nombre de la fe.

Una vez admitido que la noción de praxis resulta precisada en cuanto engloba la liturgia y la acción social, pueden recuperarse unos valores que muchos de los representantes de la última generación teológica, incluso los que se hacían o todavía se hacen abogados de un cristianismo comprometido en las tareas del mundo, se han puesto a exaltar festivamente. Es innegable, en el campo católico, la

infuencia de obras como *Sobre la libertad, la alegría y el juego,* de Jürgen Moltmann, y *Las fiestas de locos,* de Harvey Cox.

El concepto de praxis es, por tanto, lo bastante extensible como para englobar igualmente ciertos aspectos de la actividad transformadora del mundo y al mismo tiempo la contemplación, la adoración, la atención, la alabanza y la celebración del ausente, en el interior de espacios nuevos de libertad abiertos por su gracia. La cuestión no es, sin duda, buscar para la teología otros lugares que no son la praxis, sino no aislar de la reflexión y la experiencia de sentido las praxis concretas. Esta experiencia de sentido, que debería estar en la base de toda praxis, permite superar la praxis misma. Podemos decir que la teología ha de desarrollarse como teoría de una praxis *histórica;* sin embargo, no podría renunciar a desarrollarse como teoría *contemporánea* de la gracia, lo que la hace contemplativa.

Por tanto, si la praxis constituye un lugar privilegiado o, mejor dicho, necesario del ejercicio de la teología, y si esta praxis ha de ser tratada según las exigencias y con los métodos que definen la racionalidad contemporánea, la teología no debería olvidar la liturgia, cuya experiencia es indispensable para encontrar, en un clima moderno, el carácter sapiencial característico de la teología patrística y monástica.

"Intencionadamente, hemos mantenido implícito el factor neurálgico de esta teología en curso de elaboración por los teólogos del Tercer Mundo. Es éste: según la ley del evangelio y también según los profetas del Antiguo Testamento, son los pobres los oyentes eficaces de la gran noticia de la liberación y por ello mismo los testigos cualificados del mensaje mesiánico. La IV Conferencia de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, celebrada en São Paulo durante el mes de marzo de 1980, describía del modo siguiente el «potencial evangélico de los pobres» (Puebla, n. 1147): «Los pobres –pueblo oprimido y creyente– anuncian y manifiestan la presencia del reino de Dios en su propia andadura, en sus luchas; la vida nueva, la resurrección que se manifiesta en sus comunidades es el testimonio vivo de que Dios actúa entre ellos. El amor a sus hermanos y a sus enemigos, su solidaridad, manifiestan la presencia activa del amor del Padre. Los pobres pueden evangelizar porque les han sido revelados los secretos del reino de Dios (Mt 11, 25-27)».

Pero resulta que la pobreza, no sólo personal, sino estructural, es precisamente el estado propio del Tercer Mundo. Pobreza económica, pero también cultural y mental, por el hecho de que el Primer Mundo lo mantiene dominado y bajo su tutela. Esta situación de dominados-dominadores está radicalmente condenada en el evangelio de la fraternidad y la igualdad. Toda reacción en contra será un paso hacia la inteligencia de la economía divina para la construcción del mundo y para la historia de los hombres".

M.-D. Chenu,
Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo:
Concilium 164 (1981) 45.

c) La praxis renueva la teología fundamental

La atención a la praxis, a las conquistas del hombre y no sólo a sus fracasos –a la manera intuida tiempo ha por Teilhard de Chardin– supone que Dios puede tener sentido en el orden de una ética de la libertad. A partir del reconocimiento del hombre, la teología fundamental –que desde los años sesenta sustituyó a la apologética– es sensible a la dimensión ética de la existencia, de la ortopraxis y no sólo de la ortodoxia. Este cambio de orientación, que algunos han atribuido a la influencia del marxismo y a los movimientos estudiantiles del mayo francés del 68, es más bien deudor de los pensadores de la escuela de Frankfurt. J. B. Metz se refiere al pensamiento de W. Benjamin cuando desarrolla el tema del sufrimiento como factor de futuro; se inspira también, como lo hizo Moltmann, en el pensamiento de Ernst Bloch, y recibe un fuerte impacto de J. Habermas. Este, que estudia el funcionamiento de las sociedades occidentales y su economía dominada por el saber científico y su aplicación técnica, desarrolla como contrapunto la teoría de la activi-

dad comunicativa, que ha inspirado muchas de las posiciones de Metz y de Schillebeeckx.

Estos datos teóricos, que hallaron en los años sesenta la contestación estudiantil, la guerra del Vietnam, la conciencia del empobrecimiento del tercer mundo, en sus relaciones, llevaron la teología –sobre todo la fundamental– a interrogarse sobre el hecho de apoyarse simplemente en los enunciados de la ortodoxia.

Fruto de tales interrogantes, J. B. Metz propuso una «teología política» que superase la privatización de la fe y subrayase su dimensión social.

Sin negar el enriquecimiento que la «teología política», representada por Metz y otros, puede aportar a la teología tradicional de occidente (europea, nortatlántica o simplemente blanca), en los sectores donde la fe se comprometió en un proceso de liberación fue mirada en principio con cierta prevención, a pesar de recibir su influencia.

En primer lugar, por una razón emocional: se trata de una teología elaborada en una sociedad no solamente opulenta, sino explotadora de las otras. Además, la fuerza cultural con que intenta imponerse (cantidad de libros, revistas, culto a las personalidades, etc.) la hacía sospechosa.

Segundo, por razones intelectuales. Aunque la «teología política» llega a tocar problemas reales:

– Lo hace levemente y se queda a mitad de camino.

– Lo hace según los métodos de ingeniería teológica tradicionales (cátedras, tesis, revistas, congresos, nombramientos, comisiones, salarios, etc.), elaborados en el seno y según las pautas de una sociedad que hay que rechazar en bloque.

– No se ha librado, ni puede hacerlo, del neutralismo (aunque ya es un progreso haberse percatado de ello, al menos verbalmente); el neutralismo insiste en la intervención en política, en el pluralismo, en la democracia, en el valor positivo del mundo, etc., temas que no son más que la racionalización de la praxis de una sociedad opresora que no admite ser discutida.

La teología de la liberación, en cambio, se ve a sí misma como una *diferente* inteligencia de la fe, caracterizada por los siguientes rasgos:

– No depende ni toma origen de la teología europeo-norteamericana (como si fuese un paso adelante de ésta), sino de una situación diferente *real* y al mismo tiempo *percibida:* la opresión y el proceso de liberación.

– Por tanto, es básicamente una teología de la liberación a la luz de la fe, y no un discurso abstracto y objetivo, válido para siempre, en torno a Dios, el hombre y el mundo.

– Tiene un objetivo diferente: no intenta *reconciliar* a la Iglesia con el mundo (las sucesivas adaptaciones y racionalizaciones de la realidad histórica dada, propias de la teología occidental, incluida la más moderna), sino rechazar radicalmente el mundo para construir otro (ayudándose de utopías, ideologías y análisis de la realidad, tomadas utilitaria, pero críticamente, de las ciencias humanas).

A pesar de estas reservas, asistimos a una verdadera renovación de la teología fundamental, atenta a la praxis y al testimonio, pero todavía está lejos de hallar un estatuto epistemológico claro y satisfactorio y, huelga decirlo, unitario. Al lado de la línea de Metz, se establecen otras: la dimensión crítica de la teología fundamental propuesta por Schillebeeckx. En España, la teología fundamental, en búsqueda de identidad, sigue distintas orientaciones: el programa ya postcristiano y posteológico de Alfredo Fierro en *Teología de los cristianismos* (1982), obra preparada por un proceso de radicalización; el proyecto de una teología fundamental en función de la religión, cultivado por Juan de Dios Martín Velasco y Lluís Duch; y la propuesta histórico-sistemática a partir de la revelación y sus fuentes en la línea de R. Latourelle, presente en la mayoría de manuales y comentarios de la constitución *Dei Verbum*, promulgada por el Vaticano II (1965).

10

Consejos a los estudiantes de teología

A menudo se olvida que el aprendiz de teólogo es un sujeto con fe que debe dar razones de su esperanza. El divorcio contradictorio y patente entre teología y celebración, entre teología y espiritualidad o piedad induce a olvidar que el estudio de la teología debe promocionar –no sólo ilustrar– la fe personal del alumno y que su estudio se involucra en su biografía de fe. Abusando de las imágenes, podría decirse que se ve al aprendiz de teólogo como alguien que adquiere cultura teológica por una parte, vive piadosamente por otra, pero que está inconsciente con respecto a su fe. Y la fe no reside simplemente en una adhesión a una serie de enunciados, sino en la adhesión a la persona de Cristo, a su misterio, unitariamente considerado, que engloba estos enunciados. Normalmente el que se ha convertido en la edad adulta es más sensible, que el resto de los cristianos, al sentido unitario-dinámico de la revelación.

Con esto pretendemos señalar que si, por una parte, el misterio revelado tiene una unidad dentro de su diversidad progresiva de manifestaciones, por otra parte una fe adulta postula la vivencia de esta unidad, requiere llegar a su centro para poder dar un «sí» maduro al mensaje de Cristo. Olvidar este fenómeno al enseñar teología es lastimoso. Indicaría que no se tiene presente que:

– el alumno debe descubrir este sentido unitario en el seno de su acto de fe; este sentido unitario debe ser el núcleo de su fe;

– la fe del maestro o profesor es un óptimo camino para proclamar el sentido unitario de la revelación y para tratar las cuestiones de acuerdo con ella;

– esta fe personal es intransferible, responde a una certeza propia, de la que se puede dar testimonio; se debe utilizar, pues, para proclamar el mensaje cristiano, conscientes de que se expone a través de esta fe personal, biográfica y sociológicamente delimitada;

– cualquier síntesis teológica perteneciente a la historia incluye un acto de fe de este tipo como fuente y fuerza unitaria y, en consecuencia, es injusto pretender que con la exposición de una síntesis se pueda hacer abstracción del acto de fe que está en su base y desarrollo, o que la adhesión escolar a una síntesis puede ahorrar al alumno el personal acto de fe;

– la fe, pues, del maestro o profesor actual, del teólogo ya histórico –como personal, como fruto de un intransferible diálogo con Dios con evidente repercusión comunitaria, pero fruto de una situación «irrepetible»– tiene un valor testimonial con toda la incidencia de este término: es decir, no sólo muestra la posibilidad y la vida de la fe en una

persona y en un instante, sino que describe «testimonialmente» las razones del acto inicial, repetidas y completadas dialécticamente a lo largo de la síntesis.

Todos estos hechos ponen en evidencia que es preciso orientar de nuevo la enseñanza de la teología en el sentido de respetar y promocionar directamente este acto de fe, esta serie de actos que constituyen la reflexión teológica del alumno. En consecuencia, es necesario dejar de considerar al aprendiz de teólogo como objeto y ver en él un creyente, en suma un teólogo en cuanto que reflexiona científicamente –según las leyes de la ciencia crítica– su fe. Tanto su futura función de pastor como la de investigador está condicionada por este hecho primero, olvidado casi siempre. Muchos de los problemas que hoy plantean el uso de la Escritura, la tradición o el magisterio en la enseñanza, quedan reducidos o simplificados con esta concepción más que tradicional del saber teológico.

Descendamos un poco más al nivel práctico de los problemas de enseñanza. Hoy día, en muchos de nuestros centros eclesiásticos imperan dos concepciones de la enseñanza teológica que resultan insatisfactorias. La que se reduce a repetir alguna síntesis tradicional y la que presenta la concepción personal de un profesor. Ambas se hallan esclavizadas por la dificultad de asimilar o estructurar los adelantos en la ciencia bíblica o en la historia de la teología. Los peligros pueden centrarse tanto en una supeditación de los hallazgos bíblicos e históricos a la conceptualización unilateral antes descrita, como en un despliegue de una erudición analítica inservible, ya en el orden directamente formativo, ya en la pastoral. Si hemos expuesto las directrices metodológicas que creemos oportunas para solicitar la atención hacia el misterio unitario de la teología, no es porque creamos que esta unidad se puede dar al alumno de un modo directo, sino más bien porque vemos la posibilidad de ordenar las exposiciones teológicas con el fin de que el alumno llegue a arraigar en esta unidad, con el fin de darle las categorías mayores de esta unidad partiendo de la Escritura y de la tradición, y suministrarle así los datos de la revelación y de la fe de la Iglesia para que realice esta unidad con todo su contenido.

Porque, ¿qué es, a fin de cuentas, esta unidad que insistentemente reclamamos? Es el primer y más básico fruto del diálogo entre el hombre y Dios en el seno de la revelación: la respuesta de Dios a las preguntas del hombre, las preguntas de Dios al existir humano a través de acontecimientos rebosando de significado. Este diálogo personal se sitúa en el interior de la Iglesia. La función de la teología es servir y colaborar a este diálogo, tratando de que, lejos de subjetivismos, se realice en el seno de la «mentalidad» que se desprende de la tradición viva. Las grandes síntesis patrísticas y medievales no son más que este diálogo. No es que pretendamos que cada alumno sea un futuro «maestro». Tan sólo aspiramos a hacer patente que la circunstancia actual de la fe en el mundo no permite que se vaya repitiendo el «maestro» en teología, como en otros tiempos; que la predicación exige hoy una insistencia en la proclamación unitaria de la fe, distinta a la de épocas precedentes; que las riquezas de los descubrimientos exegéticos e históricos no permiten un uso tan fácil como el de antaño [1].

[1] Para completar el esbozo indicado en este breve capítulo, recomendamos: A. D. Sertillanges, *La vida intelectual*. Barcelona ^{3}1959.

"Una vocación no se satisface con vagas lecturas y pequeños trabajos dispersos. Es cuestión de penetración y de continuidad, de esfuerzo metódico, con miras a una plenitud que responda a la llamada del Espíritu y a los medios que a él plugo comunicarnos.

☆

Lo que importa es dejar el espíritu a su empuje, por una parte, y a su atención por otra, a fin de que se establezca entre el objeto de un estudio particular y el de la contemplación religiosa un vaivén provechoso a una y a otra. Con un rápido y a veces inconsciente arranque se pasa de la *huella* o de la *imagen* a Dios, y de allá, rebotando con nuevas fuerzas, se vuelve a las huellas del divino andante. Entonces todo lo descubierto es comentado, magnificado; vemos un episodio de un inmenso acontecimiento espiritual; hasta cuando de nada nos ocupamos, nos sentimos clientes de unas verdades ante las cuales son efímeros los montes; el ser infinito y la duración infinita nos envuelven, y el estudio es verdaderamente «un estudio de la eternidad».

☆

Aquella «pureza de la soledad» de san Agustín puede mantenerse en todas partes; mas su impureza puede mancillar hasta la propia mansión. «Tú, en medio de la ciudad –escribe Platón– puedes estar como un pastor dentro de su cabaña, en lo alto del monte». Guarda la inspiración interior, la retención, el amor de lo que te ha dado, guarda contigo al Dios de la verdad y estarás solo en medio del universo.

☆

Su característica debe ser guardar durante toda su vida la curiosidad de la infancia, su vivacidad de impresión, su tendencia a ver todas las cosas bajo el prisma del misterio, su feliz facultad de hallar en todo sorpresas.

☆

Este espíritu de celo debe conciliarse con una concentración recomendada por todos los hombres de profundo pensar. Nada tan desastroso como la disipación. Difundir la luz equivale a debilitarla en proporción geométricamente creciente. Por el contrario, prueba de concentrarla en una lupa y aquello que apenas se calentaba por los rayos libres se inflama en un foco donde el ardor se exalta.

☆

La pasión por la lectura, de la que algunos se glorían como de una preciosa actividad intelectual, es en realidad un defecto; no se distingue en nada de las otras pasiones que acaparan el espíritu y lo mantienen en estado de turbación, por la circulación que provocan en el mismo de corrientes confusas, agotadoras.

☆

Hay cosas que todo el mundo debe saber, que todo cristiano debe tener presentes; otras no pueden ser ignoradas por un intelectual; otras se relacionan con la especialidad por lazos más o menos estrechos, y cada cual sentirá necesidad de poseerlas según lo que aporte de amplitud o estrechez de espíritu; en fin, hay otras que constituyen la especialidad misma, y sin ellas nadie estaría al nivel de su misión, pudiendo, con derecho, ser tachado de ignorante o culpablemente inerte.

Lo que uno ha de esforzarse en conservar vivo en su mente y disponible a la primera necesidad, es lo que constituye su base de trabajo, y que por este motivo saben todos los espíritus eminentes de su profesión. Ahí no cabe negligencia ni demora. Lo restante será admitido a medida que lo exijan las circunstancias o un trabajo particular, sin demasiado esfuerzo para fijarlo de manera inmutable.

☆

El éxito se obtiene con las mismas condiciones en todas las materias: ante todo reflexionar, comenzar por el principio, proceder con método, adelantar lentamente, dar todas sus fuerzas. Pero la reflexión inicial tiene por objeto primordial determinar el fin de nuestra existencia. El «conócete a ti mismo», de Sócrates, no es tan sólo la llave de la moral, también lo es de la vocación, puesto que ser llamado a algo equivale a ver señalado ante sí un camino en la amplitud de la vida humana.

☆

Conviene ser siempre más de lo que uno es; el filósofo debe ser un poco poeta, y el poeta un poco filósofo; el artista

conviene que sea poeta y filósofo en determinados momentos, y el pueblo lo consiente. El escritor ha de ser practicante, y el practicante debe saber escribir. Todo especialista es, ante todo; persona, y lo esencial de la persona está más allá de cuanto se piensa o cuanto se hace.

☆

Nuestro intelectual es el hombre de un saber ancho y variado, que se prolonga en una especialidad penetrada a fondo; es amigo de las artes y de las bellezas naturales; su espíritu se revela él mismo en las ocupaciones corrientes y en la meditación; se le encuentra idéntico ante Dios, ante sus iguales, y ante su sirvienta, llevando en sí un mundo de ideas y de sentimientos, que no solamente se escriben en los libros y en los discursos, sino que asoman en la conversación amistosa y guían toda su vida".

A.-D. Sertillanges,
La vida intelectual.
Estela, Barcelona [3]1959.

Bibliografía

Juan Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca 1985.

Hans Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos*, I-II, Madrid 1964-1965.

W. Beinert, *Introducción a la teología*. Barcelona 1981.

Bruno Chenu, *Teologías cristianas de los terceros mundos*. Barcelona 1989.

Marie-Dominique Chenu, *¿Es ciencia la teología?* Andorra 1959.

– *La fe en la inteligencia*. Barcelona 1966.

Yves M. Congar, *La fe y la teología*. Barcelona 1970.

– *La tradición y la vida de la Iglesia*. Barcelona 1965.

– *Situación y tareas de la teología hoy*. Salamanca 1970.

Dominique Dubarle, *Bases para una teología de la ciencia*. Barcelona 1969.

Peter Eicher (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*. Barcelona 1989-1990, 2 vols.

J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid 1969-1984, 9 vols.

Bruno Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*. Salamanca 1991.

Walter Kasper, *Dogma y Palabra de Dios*. Bilbao 1968.

– *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*. Salamanca 1969.

W. Kern y F.-J. Niemann, *El conocimiento teológico*. Barcelona 1986.

Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid ^{3}1979.

B. Lauret y Fr. Refoulé (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*. Madrid 1984-1985, 4 vols.

Erich Peterson, *Tratados teológicos*. Madrid 1966.

Karl Rahner (ed.), *Sacramentum mundi*. Barcelona 1972-1976.

– *Curso fundamental de la fe*. Barcelona 1979.

– *Escritos de teología*, I, 11-50; V, 11-111. Madrid 1959-1964.

Joseph Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona 1985.

Edward Schillebeeckx, *Revelación y teología*. Salamanca 1968.

– *Interpretación de la fe*. Salamanca 1973.

Gotlieb Söhngen, *Propedéutica filosófica de la teología*. Barcelona 1963.

Cipriano Vagaggini, *Teología*, en C. Barbaglio y S. Dianich (ed.), *Nuevo diccionario de teología*. Madrid 1982, II, 1688-1806.

E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*. Barcelona 1987-1992, 3 vols.

H. Vorgrimler-R. Vander Gucht (eds.), *La teología en el siglo veinte*. Madrid 1973-1974, 3 vols.

R. Winling, *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*. Salamanca 1987.

Indice

TÍTULOS DE LA MISMA COLECCIÓN

Para leer
EL ANTIGUO TESTAMENTO
Etienne Charpentier

Para leer
EL NUEVO TESTAMENTO
Etienne Charpentier

Para leer
LA HISTORIA DE LA IGLESIA, 1.
De los orígenes al s. XV.
Jean Comby

Para leer
LA HISTORIA DE LA IGLESIA, 2.
Del s. XV al s. XX
Jean Comby

Para leer
UNA CRISTOLOGÍA ELEMENTAL.
Del aula a la comunidad de fe
A. Calvo - A. Ruiz

Para leer
UNA ECLESIOLOGÍA ELEMENTAL.
Del aula a la comunidad de fe
A. Calvo - A. Ruiz

Para vivir
EL MATRIMONIO
Jean Pierre Bagot

Para vivir
LA LITURGIA
Jean Lebon

Para comprender
LA ANTROPOLOGÍA, 1 - HISTORIA
Jesús Azcona

Para comprender
LA FILOSOFÍA
Simonne Nicolas

Para vivir
LA FE CON LOS JÓVENES
Henri Augé

Para decir
EL CREDO
Bezançon - Onfray - Ferlay

Para comprender
LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
Juan José Tamayo Acosta

Para comprender
LA PSICOLOGÍA
Jesús Beltrán

Para comprender
LA ANTROPOLOGÍA, 2 - CULTURA
Jesús Azcona

Para vivir
LA ORACIÓN CRISTIANA
Xabier Pikaza

Para comprender
LA SEXUALIDAD
F. López - A. Fuertes

Para comprender
EL CATECUMENADO
Casiano Floristán

Para conocer
LA ÉTICA CRISTIANA
Marciano Vidal

Para comprender
LAS RELIGIONES EN NUESTRO TIEMPO
Albert Samuel

Para conocer
EL ISLAM
Jacques Jomier

Para comprender
LOS SACRAMENTOS
Jesús Espeja

Para comprender
LA SOCIOLOGÍA
Juan González-Anleo

Para comprender
AMÉRICA LATINA, 1.
Realidad socio-política
Gregorio Iriarte

Para comprender
EL TRABAJO SOCIAL
T. Zamanillo - L. Gaitán

Para ver
EL CINE
Victor Bachy

Para comprender
LA EXPERIENCIA ESTÉTICA Y SU PODER FORMATIVO
Alfonso López Quintás

Para comprender
EL ECUMENISMO
Juan Bosch Navarro

Para comprender
LA TEOLOGÍA
Evangelista Vilanova

Para conocer
LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE.
O el ser inacabado
José Lorite Mena

Para comprender
LA EVANGELIZACIÓN
Casiano Floristán

Para comprender
LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA
Juan José Tamayo Acosta

Para conocer
LAS SECTAS
Juan Bosch Navarro

Para comprender
LOS MINISTERIOS DE LA IGLESIA
José María Castillo

Para vivir
EL DOMINGO
Xavier Basurko

Para leer
EL APOCALIPSIS
Jean-Pierre Prévost

Para comprender
LA CONDUCTA ALTRUISTA
Félix López Sánchez

Para comprender
LA PARROQUIA
Casiano Floristán

Para comprender
DOS MIL AÑOS DE EVANGELIZACIÓN
Jean Comby

Para comprender
LA FILOSOFÍA COMO REFLEXIÓN HOY
Manuel Maceiras

Para comprender
LAS NUEVAS FORMAS DE LA RELIGIÓN
José María Mardones

Para comprender
LA SOCIEDAD DEL HOMBRE MODERNO.
Del aula a la comunidad de fe
A. Calvo - A. Ruiz

Para vivir
EL EVANGELIO. LECTURA DE MARCOS
Xabier Pikaza

Para comprender
LA HISTORIA
José Sánchez Jiménez

Para comprender
LA ANIMACIÓN SOCIOCULTURAL
S. Froufe Quintás - M. González

Para comprender
EL CUERPO DE LA MUJER
Mercedes Navarro (dir.)

Para comprender
HOMBRE Y MUJER EN LAS RELIGIONES
Xabier Pikaza

Para comprender
LOS SALMOS
Hilari Raguer

Para comprender
LA SOLIDARIDAD
Marciano Vidal

Para comprender
CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD
A. Alonso - I. Ayestarán - N. Ursúa (dirs.)

Para comprender
LA EUCARISTÍA
Xabier Basurko

Para comprender
LAS ESTRUCTURAS SOCIALES
Teodoro Hernández de Frutos

Para vivir
EL AÑO LITÚRGICO
José Manuel Bernal

Para comprender
LA CRISIS DE DIOS HOY
Juan José Tamayo Acosta

Para comprender
LA TEORÍA SOCIOLÓGICA
J. Beriain - J. L. Iturrate

Para comprender
EL OCIO
Fernando Gil (coord.)

Para descubrir
EL CAMINO DEL PADRE
Xabier Pikaza

Para comprender
LA VIDA SEXUAL DEL ADOLESCENTE
F. López - Á. Oroz

Para comprender
CÓMO SURGIÓ LA IGLESIA
Juan Antonio Estrada Díaz

Para comprender
EL LIBRO DEL GÉNESIS
Andrés Ibáñez Arana

Para comprender
QUÉ ES LA CIUDAD
Teorías sociales.
Víctor Urrutia

Para celebrar
LA FIESTA DEL PAN, FIESTA DEL VINO
Xabier Pikaza

Para vivir
LA ÉTICA EN LA VIDA PÚBLICA
Francisco José Alarcos

Para vivir
EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA
Jesús Equiza y otros

Para creer
EN JESUCRISTO
Jesús Espeja

En preparación:

Para comprender
LAS TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN
Bernabé Sarabia (dir.)

Para comprender
EL PODER DE DIOS
Xabier Pikaza

Para comprender
EL HECHO RELIGIOSO
Pedro L. Rodríguez Panizo